

المصور

مجلة علمية نصف سنوية . محكمة . تغطي بيشر البحوث التاريخية والآثارية والحضارية

المجلد الرابع

١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م



تصدر عن : دار المريخ للنشر - لندن

المصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكَّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخية والآثرية والحضارية

المجلد الرابع
الجزء الأول
يناير ١٩٨٩م
جمادى الأولى ١٤٠٩م

دار المريخ
تصدر عن: دار المريخ للنشر - لندن

فراغ النشر

● عاطف وصفي، الثقافة والشخصية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م)، ص ٧.

بعد الذكر الأول للحاشية مشتملة على جميع البيانات المرجعية، يشار إليها بعد ذلك في الشكل المختصر وهو يشتمل على اسم العائلة للمؤلف يتبعه أرقام الصفحات المطلوب الإشارة إليها. (١٧) نوبصر، ص ص ٢٧ - ٥٢.

وفي حالة وجود عمل أو أكثر للمؤلف نفسه في المقال نفسه فإن الشكل المختصر للحاشية يشتمل بالضرورة على مختصر العنوان بعد اسم العائلة للمؤلف مباشرة.

(٢٨) نوبصر، مدرسة جركسية، ص ص ٢٧ - ٥٢، تأخذ الحواشي أرقاماً متسلسلة حتى نهاية البحث دون استخدام نجوم أو أية رموز أخرى وتطبع في المتن في موضع أعلى قليلاً من السطر بعد علامات الترقيم.

في حالة الكتب التي تفتقر إلى بيانات النشر، يشار إلى أحدها أو أكثر من الاختصارات الآتية:

د.م. = بدون مكان نشر؛ د.ن. = بدون اسم ناشر؛ د.ت. = بدون تاريخ النشر؛ د.ص. = بدون أرقام صفحات.

٩ - أصول البحوث والمقالات التي تصل المجلة لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أو لم تنشر بالمجلة.

١٠ - يخضع تنسيق البحوث والمقالات وترتيبها داخل العدد لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

١١ - لما كانت المجلة تصدر نصف سنوية بصفة دورية، وتوزع في موعد محدد فإن ذلك يتطلب ضرورة جمع موضوعاتها وتنسيقها وإخراجها وطباعتها في وقت يسبق موعد التوزيع بفترة كافية.

١٢ - لا تقبل المجلة نشر البحوث أو المقالات أو الترجمات التي سبق نشرها، كما لا يجوز إعادة النشر في مجلات علمية أخرى بعد إقرار نشرها في هذه المجلة إلا بعد الحصول على إذن كتابي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣ - تقبل البحوث المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية.

١٤ - تأمل رئاسة التحرير من السادة الأساتذة الباحثين والكتاب الذين يرغبون في نشر بحوثهم ومقالاتهم في الأعداد القادمة من المجلة أن يلتزموا بالقواعد هذه، لأن هذا يساعد رئاسة تحرير المجلة على أداء عملها كما يساهم في خدمة أهداف المجلة، وسنعتذر عن قبول أي مقالة أو بحث لا يلتزم مؤلفها بتلك التعليمات.

١٥ - يقوم المؤلفون بمراجعة تجارب الطبع الأخيرة بمطابقتها على الأصول، مع مراعاة عدم إجراء أي تغييرات فيها تختلف عما ورد في الأصول، سواء بالإضافة أو الحذف، على أن تعاد تجربة الطبع خلال ٤٨ ساعة فيما لورات رئاسة التحرير ذلك.

١٦ - تمنح إدارة المجلة لمؤلف كل بحث أو مقالة نسخة مجانية من المجلد الذي نشر به البحث أو المقال.

١٧ - توجه جميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى: دار المريخ للنشر - ص.ب. ١٠٧٢٠، الرياض ١١٤٤٣، المملكة العربية السعودية.

١ - «العصور» مجلة نصف سنوية تتولى نشرها دار المريخ للنشر بالرياض وتصدر عن مكتبها بلندن.

٢ - تقدم البحوث والمقالات والترجمات مطبوعة على الآلة الكاتبة على مسافتين من أصل وصورتين على ورق مقاس ٢١ × ٢٩,٧ سم (A4) وعلى وجه واحد فقط. ترقم جميع الصفحات شاملة الجداول والصور التوضيحية.

٣ - يراعى ألا يتجاوز عدد صفحات أي بحث أو مقال ٣٠ صفحة (أي في حدود ٧٠٠٠ كلمة)، أما بالنسبة للكتب المحققة فيراعى ألا يتجاوز عدد صفحاتها ٥٠ صفحة (أي في حدود ١٢,٠٠٠ كلمة).

٤ - يرفق الباحث ملخصاً لبحثه في حدود ٢٠٠ كلمة (مائتي كلمة) تنصدر البحث باللغتين العربية والأجنبية.

٥ - ترسم الخرائط والأشكال والرسوم البيانية بالحبر الصيني على ورق «كلك» حتى تكون صالحة للطباعة، أما الصور الفوتوغرافية فيراعى أن تكون مطبوعة على ورق لمّاع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.

٦ - يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، وكذلك الألفاظ والعبارات التي يراد طبعها ببنت ثقل، كما توضع خطوط عادية أسفل عناوين الكتب والدوريات.

٧ - يراعى كتابة علامات الترقيم بعناية (النقطة، علامة الاستفهام، علامة التعجب... إلخ) في كتابة البحث وبصفة عامة يتبع أسلوب الـ «MLA» في الكتابة.

٨ - الحواشي
تطبع الحواشي على الآلة الكاتبة وعلى مسافتين في صفحات مستقلة في نهاية البحث ولا تقبل قائمة للمراجع. كل حاشية تمثل جملة مستقلة ولا تشتمل على نقط بداخلها. ويأخذ الترتيب العام للحاشية الشكل الآتي:
اسم (أسماء) المؤلف (ين)، عنوان الفصل أو الجزء من الكتاب، عنوان الكتاب، اسم (أسماء) المحرر (ين)، المترجم (ين)، المعد (ين)؟
رقم الطبعة المستخدمة، رقم السلسلة، عدد المجلدات، مدينة النشر، الناشر، سنة النشر، رقم المجلد، وأرقام الصفحات، ويتبع في الحواشي النظام الآتي:

البحوث
● عبد المحسن مدعج المدعج، «علي بن الفضل ودعوته في اليمن (٢٦٨ - ٣٠٣هـ)»، العصور، مجلد ٢، جزء ١، ١٩٨٨م، ص ص ٨٢ - ١٠٦.

الكتب
● المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، النقود القديمة والإسلامية، تحقيق رافت محمد النبراوي، العصور، المجلد الثالث، الجزء الأول، ١٩٨٨م، ص ص ١٤٩ - ١٥٣.

● محمود محمد الروسان، القبائل النمودية والصفوية: دراسة مقارنة (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ص ٢٥ - ٢٧.

العصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكَّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخية والآثرية والحضارية

رئاسة التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري
الأستاذ الدكتور محمد سعيد الشعيبي
الأستاذ الدكتور عبد الفلاح حسن أبو عليّة

المدير المسؤول : عبد الله الماجد

المجلد الرابع
الجزء الأول
يناير ١٩٨٩
جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ

AL-AANDRINA
مكتبة الأستاذ

تصدر عن : دار المريخ للنشر - لندن

دار المريخ
نشر

© دار المريخ للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية،
١٤٠٩هـ/١٩٨٩م

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار المريخ للنشر - الرياض -
١١٤٤٣ - المملكة العربية السعودية ص.ب ١٠٧٢٠ - تلکس ٤٠٣١٢٩ .
هاتف ٤٦٤٧٥٣١ - ٤٦٥٨٥٢٣ . لا يجوز استنساخ أو طباعة أو تصوير أي
جزء من هذه المجلة أو اختزانها بأي وسيلة إلا بإذن مسبق من الناشر.

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

المستشارون

- الأستاذ الدكتور إبراهيم شبوح، المدير العام لدار الكتب الوطنية، تونس - الجمهورية التونسية
- الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي، مدير عام مركز الأبحاث للتاريخ والفن والثقافة الإسلامية، استانبول - الجمهورية التركية
- الأستاذ الدكتور ج. ريكس سميث، قسم الدراسات الشرقية، جامعة درهم - المملكة المتحدة
- الأستاذ الدكتور جمال زكريا قاسم، أستاذ التاريخ الحديث، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة - جمهورية مصر العربية
- الأستاذ الدكتور حسن ظاظا، أستاذ اللغات السامية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض - المملكة العربية السعودية
- الأستاذ الدكتور خليل إنالجيك، جامعة شيكاغو - الولايات المتحدة الأمريكية
- الأستاذ الدكتور ريتشارد تشيمبرز، جامعة شيكاغو - الولايات المتحدة الأمريكية
- الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، رئيس المجمع العلمي العراقي - بغداد - الجمهورية العراقية
- الأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي، أستاذ التاريخ الحديث بالجامعة التونسية - مدير المعهد الأعلى للتوثيق، تونس - الجمهورية التونسية
- الأستاذ عبد العزيز بنعبد الله، مدير مكتب تنسيق التعريب، الرباط - المملكة المغربية
- الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري، أستاذ التاريخ الإسلامي، الجامعة الأردنية، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية
- الأستاذ الدكتور عرفان شهيد، جامعة جورج تاون، واشنطن دي. سي - الولايات المتحدة الأمريكية
- الأستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت، أستاذ التاريخ، الجامعة الأردنية، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية
- الأستاذ الدكتور محمد فنطر، مدير مركز الدراسات البونيقية واللوية، تونس - الجمهورية التونسية
- الأستاذ الدكتور مونتجمري واط، جامعة أدنبرة، اسكتلندا - المملكة المتحدة
- الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد، رئيس المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي
- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها
- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكياً
- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكياً
- أستراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكياً

المراسلات والاشتراكات لجميع دول العالم يتفق بشأنها مع:

- دار المريخ للنشر - ص.ب: ١٠٧٢٠
- الرياض: ١١٤٤٣ - المملكة العربية السعودية
- الدار العربية للنشر والتوزيع - ٤٩ جولد هوك رود، لندن - W128QP - المملكة المتحدة

القسم العربي

● بحوث

- مكتبة الاسكندرية القديمة (لمحة تاريخية)
د. سعد بن عبد الله الضبيعان ٧
- دلالات سياسية دعائية للآثار الاسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان
د. محمد عبد الستار عثمان ٣٣
- الكتابات العربية الاسلامية في معبد «بعل» في تدمر
د. عدنان البني ١١٥
- بعض مصادر تاريخ المغرب في عصر المرابطين
د. صباح ابراهيم الشخلي ١٣١
- المكانة العلمية والاجتماعية للمرأة في مصر في العصر المملوكي
د. أحمد محمد عدوان ١٤٥
- الصهيونية ... وظاهرة اللاسامية (دراسة تحليلية)
د. سيد فرج راشد ١٥٩

● نقد الكتب

- شيخ الإسلام ابن تيمية وزيارة بيت المقدس
د. مصطفى كمال عبد العليم ١٩٥

English Section

● Papers

Ahmed al-Hifzi's Memoirs Relating to His Period in Exile in the Balkans (1872 – 1875)

Dr. Muhammad Al Zulfa

التاريخ الهجري على النقود الاسلامية

الدكتور رأفت محمد محمد النبراوي

المكتبات العربية في العصر العباسي

ترجمة من الايطالية لفاكرنكوف

الدكتور محمد بن فارس الجميل

ديوان الخاص السلطاني في مصر

زمن الناصر محمد بن قلاوون

الدكتور على محمد عمر

ألف ليلة وليلة في القصة الغربية

الدكتور رضا أحمد هوارى

ظاهرة البخل عند النحاة

الدكتور عوض بن حمد القوزي

بحوث اللغة الانجليزية

Arabs of Hadhramouth

Dr. M. Abdul Naeem

بعض من بحوث الجزء الثاني
من المجلد الرابع يولية ١٩٨٩

مكتبة الإسكندرية القديمة

لمحة تاريخية

للدكتور سعد بن عبد الله الضبيعان

ملخص البحث : يُطلق مصطلح مكتبة الإسكندرية تاريخيا على مكتبتي الإسكندرية الرئيسة أو الموسيوم في حي البروكيوم والفرعية أو مكتبة السيرايوم في الحي الوطني (راقودة). ورغم كون هذه المكتبة ضاربة في أعماق التاريخ، إلا أنها ليست أقدم المكتبات إلا أنها أهم مكتبة في العالم القديم. ولقد حظيت هذه المكتبة باهتمام الكثير من المؤرخين والباحثين من قدماء ومحدثين، وبقدر هذا الاهتمام كان مقدار الاختلافات بين من تناول موضوع تلك المكتبة الشهيرة. فلم تتفق الآراء بادية ذي بدء حول مؤسس المكتبة الرئيسة والفرعية. كما أن حجم مجموعات كلتا المكتبتين هو أيضا موضوع خلاف، على أن أهم الخلافات والجدل المثار بين المؤرخين والباحثين نشأ حول نهاية المكتبة وخاصة ما أشارت إليه بعض الروايات التاريخية من أن يوليوس قيصر تسبب في إحراقها في عام ٤٧ ق . م. كما أن موضوع اتهام المسلمين ممثلين في شخص عمرو بن العاص -والي مصر- الذي اتهم بإحراق المكتبة بإيعاز من الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لا يقل إثارة عن سابقه.

وستتناول هذه الدراسة هذا الموضوع الحيوي بشيء من التفصيل، كما ستقف عند الآراء المختلفة مرجحة قدر المستطاع لبعض تلك الآراء استنادا على التحليل والدراسة للكثير من المصادر المهمة التي رجع إليها الباحث لاسيما ماكتب منها باللغة الإنجليزية.

وقد مهد الباحث لهذه الدراسة بإعطاء خلفية عن مدينة الإسكندرية وأهميتها وسكانها وأكاديميتها وعلمائها ومساهماتهم في المنجزات الحضارية. ثم تنتقل الدراسة إلى موضوعها الرئيس متناولة المكتبة بجزئيتها الرئيسة والفرعية: أمناءها، ومجموعاتها من الكتب وكيفية تنميتها، وعلاقتها مع المكتبات الأخرى خارج مصر، ومصريها، والمسلمين وحريق المكتبة، وأخيرا تسلط الدراسة الضوء على موضوع اتهام المسلمين بإحراق تلك المكتبة، وتعالج هذه القضية بأسلوب علمي، وذلك في محاولة لإظهار مدى صحة هذه الرواية المثيرة للجدل أو زيفها.

مدخل البحث

كانت مسرحاً للصراع بين قادة الإسكندر، وسرعان ما انقسمت بعد وفاة مؤسسها إلى عدة ممالك أو دول أهمها دولة البطالمة في مصر، ودولة مقدونيا، ودولة السلوقيين Seleucids في سوريا وبابل^(٢). وكان الإسكندر الأكبر قد فتح مصر في عام ٣٣٢ ق . م.

تمكن الإسكندر الأكبر Alexander the Great (٣٣٣ - ٣٢٣ ق . م.) من تأسيس إمبراطورية عالمية امتدت - فيما امتدت - من مصر غربا إلى الهند شرقا^(١). لكن هذه الإمبراطورية الواسعة الأرجاء

اليوناني والروماني والعصر الإسلامي، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - المؤسسة العامة للتأليف والطباعة والنشر، د.ت)، مج ٢، ص ٧.

(١) لطفي عبد الوهاب يحيى، دراسات في العصر الهلنستي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م)، ص ٦٨.
(٢) أمين الخولي وآخرون، تاريخ الحضارة المصرية - العصر

من ناحية الشرق بعد أن تم له الاستيلاء على بلاد الشام. وبعد أن استقر به المقام في (منف) - عاصمة مصر في ذلك الوقت ، اختار مكانا مناسباً لمدينة تحمل اسمه هي مدينة الإسكندرية، وقد أثبت الزمن أن اختياره لذلك الموقع كان موفقاً. ولعل الإسكندر قد توخى بعض الأهداف من إنشاء هذه المدينة، أولها، إنشاء مدينة ذات طابع إغريقي تنشر الثقافة اليونانية وحضارتها في مصر وفي ربوع الشرق. وثانيها، أن تخلف هذه المدينة صوراً في عالم التجارة، وثالثها، لتكون قاعدة بحرية تدعم نفوذه السياسي وسيطرته السياسية على بحر إيجه وشرقى البحر الأبيض المتوسط.^(٣)

وقد استغرق إنشاء الإسكندرية مدة تقارب الثمانين عاماً، ولم يكن بناؤها قد تقدم كثيراً عند موت الإسكندر في سنة ٣٢٣ ق . م .، ولكنه اكتمل في عهد بطليموس الثاني (فيلادلفوس) (Ptolemy II Philadelphos) ثاني ملوك أسرة البطالمة التي آل إليها حكم مصر بعد وفاة الإسكندر. وكانت الإسكندرية تحتل موقعاً استراتيجياً مهماً لقربها من بلاد اليونان وآسيا الصغرى مما أهلها لاجتذاب تجارة البحر الأدرياتي وبحر إيجه فضلاً عن الحوض الشرقي للبحر المتوسط. وفي جنوب المدينة تشكل بحيرة مريوط المتصلة بالنيل حلقة الاتصال المائي بين الإسكندرية وسائر جهات مصر مما جعل السفن تأتي إليها من جميع أنحاء القطر المصري حاملة منتجات البلاد وتستبدل حمولاتها بأخرى مما يرد عن طريق البحر.^(٤) وقد أوكل أمر تخطيط المدينة إلى المهندس الروديسي دينوكراتس، Dinocrates الذي صممها وفقاً لطريقة تخطيط المدن التي نشرها هيبوداموس Hi-ppodamos فجاءت كلوحة الشطرنج، يحدها البحر

المتوسط من الشمال وبحيرة مريوط من الجنوب. وكانت شوارعها عريضة تتقاطع مع بعضها عمودياً (وفقاً لقواعد التخطيط الحديثة التي تقوم على تغليب الخط المستقيم) وتوازي بشكل عام الشوارع الرئيسة للمدينة والذي يمتد أشهرهما الكانوبي Canopus من شرق المدينة إلى غربها، أما الثاني ويعرف بالسوما Soma - وهو اسم يطلق على ضريح الإسكندر Séma - فيتجه من الشمال إلى الجنوب ويتقاطع مع شارع كانوب حيث يتألف ميدان كبير يعتبر مركز الثقل في المدينة.^(٥) وكانت المدينة محصنة ولها أربع بوابات، البوابة الغربية تصل المدينة بمدينة الموتى (Necropolis) والجنوبية أو بوابة الشمس تصلها ببخيرة مريوط، أما البوابة الشمالية أو بوابة القمر فتصل المدينة بالميناء.^(٦) وتتألف المدينة من خمسة أحياء، سميت بالأحرف الهجائية الأولى في اللغة اليونانية (ألفا - بيتا - جاما - دلتا - أبسيلون)، ومن تلك الأحياء الحى الملكي، والوطني، والحى الذي اختار اليهود الإقامة فيه (دلتا). ولا شك أن أهم أحياء المدينة وأجملها هو الحى الملكي أو (البروكيوم) Brucheium أو Brocheion الذي يطل على ساحل البحر المتوسط، ويشتمل على معالم المدينة البارزة مثل القصور الملكية، والأكاديمية - التي تشكل مكتبة الإسكندرية الشهيرة أحد أجزائها - ومدافن الإسكندر والبطالمة (سيما) Séma ، والمحكمة (Dekasterion). وفي مواجهة الحى الملكي وعلى صخرة مرتفعة شرقي جزيرة فاروس شيدت منارة الإسكندرية المشهورة من قبل المهندس سوستراتوس (Sostratos) تلك التي بُدئ في إنشائها في عهد بطليموس الأول (سوتر) (Ptolemy I Soter) واكتملت في عهد ابنه بطليموس الثاني في

(٥) عبد الحكيم، ص ٩٩.

(٦) محمد أحمد حسين، مكتبة الإسكندرية في العالم القديم، ط ١ (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٢م)، ص ٧.

(٣) الخولي وآخرون ص ١٨.

(٤) محمد صبحي عبد الحكيم، مدينة الإسكندرية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨م)، ص ٩١.

حوالي عام ٢٨٠/٢٧٩ ق . م. (٧) ويتألف سكان المدينة من عدة طبقات من أهمها:

٥ - طبقة الإغريق، تتشكل من الفقراء الذين وفدوا من أنحاء العالم الإغريقي إلا أنهم لم ينتموا لفئة المواطنين ولم يتمتعوا بامتيازاتهم. (١٠)

٦ - اليهود الذين يقيمون في حي (دلتا) ويؤلفون طبقة كبيرة ولهم دستورهم الخاص وبعض الحقوق المدنية والامتيازات التي ربما تفوق امتيازات الفرس، إلا أنهم لا يتمتعون بحقوق المواطنة، كما كانوا مكروهين من الإغريق والمصريين على حد سواء. (١١)

٧ - المصريون، وهم طبقة الصناع والعمال وبعض الجنود، ويقطنون في الحي الشعبي أو حي راقودة وجزيرة فاروس. ولم تكن ثقافة هذه الطبقة إغريقية كما تجرد أفرادها من مظاهر الحياة الإغريقية، لذا اعتبروا عنصراً أجنبياً. ورغم ذلك كان لبعضهم مكانة ممتازة مثل كهنة السرابيوم أو الفئة التي تطبعت من هؤلاء بطباع الإغريق وعمل بعض أفرادها في بلاطات أواخر البطلمة. (١٢)

وبالإضافة إلى الطبقات السبع المشار إليها وجدت جماعات متعددة أخرى من الأجانب والعبيد.

الأكاديمية أو المتحف (الموسيوم أو الموسيون)
Museum or Mouseion

تباينت آراء المؤرخين فيما يتعلق بمؤسس الأكاديمية أو الموسيون وهل هو بطليموس الأول (سوتر) أو ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس). وقد ذكر أثينوس Athenaeus - من كُتَّاب القرن الثاني -

١ - طبقة المواطنين الكاملين (Astoi) أو الإسكندريين (Alexandreis) ولفظ اسكندري يطابق كلمة مواطن، بمعنى آخر، يمكن استخدام إحدى هاتين الكلمتين بدلا من الأخرى. وتتألف هذه الطبقة من أقدم الأسر الإغريقية وأعظمها شأنًا، وهؤلاء يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة ولهم بعض الامتيازات الدينية ومنهم الكهنة وبعض الموظفين، كما يتمتعون بالإعفاء من الضرائب وأعمال السخرة. (٨)

٢ - أنصاف المواطنين، ويتمتعون بقدر محدد من حقوق المواطنة، وهم ثلاث فئات، أولها الذين لم يسجلوا في أحياء بعينها وورد ذكر تلك الأحياء مقترنا بأسمائهم، والثانية فئة الذين لم يسجلوا بعد في أحياء ولم تحدد أحيائهم، والثالثة اسكندريو السلالة ولم يسجلوا بعد في أحياء بذاتها رغم ورود ذكر الأحياء مقترنة بأسمائهم. (٩)

٣ - المقدونيون، طبقة ممتازة أخرى تتمتع بحظوة كبيرة في الجيش والبلاط، ويسكنون في حي البروكيوم الملكي.

٤ - طبقة الفرس، وهذه تعود في أصولها إلى بلاد الفرس، ولها بعض الامتيازات التي لا ترقى إلى مصاف الطبقات الثلاث الأولى.

(٩) نصحي، ص ٢٩٩.

(١٠) نصحي، ص ٣٠١.

(١١) حسين، ص ص ٣ - ٤.

(١٢) يحيى، ص ٣٢٨.

(٧) ابراهيم نصحي، تاريخ مصر في عهد البطلمة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٦م)، ج ٢، ص ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٨) نصحي، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

الفلاسفة المشائين الذين تتلمذوا في مدرسة أرسطو (اللوقيوم) Lyceum إضافة إلى أنه كان سياسياً تقلد الأمور في أثينا بين سنتي ٣١٧-٣٠٧ ق. م. واضطر بعدها إلى ترك أثينا ثم لجأ إلى مصر، واستقر به المقام في بلاط بطليموس الأول في عام ٢٩٧ ق. م حيث وجد حظوة كبيرة هناك.^(١٧)

ساعد ديمتريوس الفاليري بطليموس (سوتر) في تخطيط الأكاديمية أو الموسيون (Mouseion)، وإنشائها بل إن بعض المؤرخين يذهبون إلى حد القول بأن ديمتريوس هذا كان صاحب فكرة إنشاء الأكاديمية وأنه هو الذي أقنع بطليموس الأول بتنفيذها ليجعل من الإسكندرية مدينة عظيمة تنافس أثينا في العلوم والآداب والفلسفة اليونانية.^(١٨) والموسييون في أصل نشأته معبد للتاسوع الإلهي من ربات الفنون (Muses)^(١٩)، وهو في واقع الأمر عبارة عن مركز أبحاث وجد ليغني بالبحوث أكثر من التركيز على التعليم. أما من ناحية طرازه المعماري فقد أقيم على النمط الأثيني في حي البروكيوم أجمل أحياء الإسكندرية وأرقاها.^(٢٠) وكان بناءً رائعاً يشتمل على قاعات للمحاضرات وأروقة فسيحة معمدة وغرف للدراسة وقاعات مشتركة يتناول العلماء وجباتهم فيها بشكل جماعي.^(٢١) ومن ضمن التسهيلات الأخرى المرتبطة بالأهداف البحثية للأكاديمية وجد مرصد فلكي وحديقة حيوان لإجراء بعض التجارب العلمية من قبل بعض العلماء العاملين في الأكاديمية. ويتوسط المكان حمام سباحة، كما تحفه الأشجار

أن بطليموس الثاني هو الذي أسس الأكاديمية.^(١٣) ولا تجزم بعض المصادر على وجه الدقة بتحديد مؤسس المتحف ومنها على سبيل المثال، موسوعة المكتبات وعلوم المعلومات التي تشير إلى أن التأسيس تم في فترتي بطليموس الأول وابنه بطليموس الثاني.^(١٤) ولكن هناك شبه إجماع بين المصادر التي تم الرجوع إليها - وهي كثيرة - على أن بطليموس الأول هو الذي شرع في إنشاء تلك الأكاديمية^(١٥)، وتفصيل ذلك أنه بعد أن تمكن بطليموس الأول (سوتر Ptolemy I (Soter) من إقامة دولة البطالة في مصر حرص على أن يجعل هذه الدولة من أعظم الدول فبدأ في توطيد أركانها ليس في النواحي السياسية والتجارية فحسب، بل وفي الرقي الثقافي والعلمي على حد سواء. فقد تميز بطليموس الأول مع نشأته العسكرية الفذة بأفق واسع وحب عظيم للثقافة اليونانية التي أصبحت آنذاك ثقافة عالمية، كما كان على قدر كبير من الذكاء والثقافة حتى إنه ألف كتاباً عن الإسكندر الأكبر نفسه^(١٦)، وتحقيقاً لمطامح بطليموس الأول في أن يبرز مملكته عن بقية الممالك الهلينستية فقد عقد العزم على أن يجعل من الإسكندرية مكاناً يشع العلم والمعرفة تماماً كما يشع النور من منارتها الشهيرة.

ومن أجل مساعدته في تحقيق هذه الغاية فقد وجد مؤسس دولة البطالة ضالته في شخص ديمتريوس الفاليري Demeterius of Phalerum وهو أحد

(١٣) حسين، ص ١٩.

(١٤) Encyclopedia of Library and Information Science (New York: Marcell Dekker, Inc., 1968), p. 402.

(١٥) ALA World Encyclopedia of Library and Information Service (Chicago: American Library Association, 1980), p. 32.

وانظر أيضاً:

James G. Ollé, *Library History* (London: Clive Bingley, 1971), p. 21; - Elmer D. Johnson and Michael H. Harris, *History of Libraries in Western World*, 3rd ed. (Metuchen: N.J., The Scarecrow Press, 1976), pp. 46-47.

(١٦) مصطفى العبادي، مكتبة الإسكندرية القديمة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م)، ص ١٠.

(١٧) Encyclopedia of Library and Information Science, Vol. 7, p. 402.

(١٨) Encyclopedia of Librarianship, 3rd ed. (London: Bows and Bows, 1968), p. 253.

(١٩) هارولد ادريس بل، الهيلينية في مصر ترجمة زكي علي (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٧٧.

(٢٠) الخولي وآخرون، ص ٨٢.

(٢١) حسين، ص ٢١.

والحدائق الغناء، مما أضفى عليه الكثير من البهجة والسرور.^(٢٢)

وضمن مجمع الموسييون المهم وجدت المكتبة التي أصبحت سمعتها - في كثير من الأحيان - تفوق سمعة الأكاديمية نفسها. ولقد وصف الجغرافي والمؤرخ اليوناني الشهير استرابون (Strabo) الموسييون - وكان قد أقام به خمس سنوات - بقوله: «الموسييون جزء من القصور الملكية، ويشتمل على منتزه ورواق به مقاعد، وبيت كبير به قاعة لاجتماع العلماء أعضاء الموسييون»^(٢٣) ولقد استطاع ملوك البطالمة وخاصة بطليموس الأول وابنه بطليموس الثاني أن يحشدوا عدداً كبيراً من العلماء من ذوى الخلفيات العلمية المختلفة للعمل في الأكاديمية حيث كانت الدولة تجزي لهم المرتبات بالإضافة إلى المعيشة والسكنى وذلك لكي ينصرفوا تماماً إلى البحث والدراسة.^(٢٤) وقام بالإشراف على هذه الأكاديمية أحد الكهنة الذي يتم تعيينه من قبل حكام البطالمة. وينضوي تحت هذا المنصب العديد من الهيئات أو التخصصات لكل تخصص هيئة من العلماء ولكل هيئة من هذه الهيئات رئيس يشرف على أعمالها.^(٢٥) ويعود الفضل لأكاديمية الإسكندرية هذه ليس فقط في الحفاظ على تراث وعلوم اليونان بل وترقيتها وبنائها في الشرق. وهناك الكثير من العلماء والأعلام الذين ارتبطت أسمائهم بالإسكندرية وأكاديميتها، ومن هؤلاء على سبيل المثال العالم والمهندس الشهير اقليدس (Euclides) الذي ألف كتابه الأصول (في علم الهندسة). كما كان من بينهم المهندس المعروف أرشميدس (Archimedes) الذي اشتهر بأبحاثه في الرياضيات

وعلم السوائل والميكانيكا.^(٢٦) ومنهم أيضاً المهندس المعماري سوستراتوس (Sostratos) الذي شيد منارة أو فنار الإسكندرية الشهير. أما الفلاسفة فمنهم ستراتون (Straton)، ومن الشعراء فيليطاس الكوسي (Philetas de Cos) الذي لقن فن الشعر لبطليموس الثاني، والشاعر والبليوجرافي المشهور كاليماخوس القورينائي (Callimachus of Cyrene).^(٢٧)

وفي موسييون الإسكندرية وبالتحديد في مكتبتها تمت دراسة آداب اليونان بشكل منظم، وتحقيق المؤلفات المهمة في الأدب اليوناني، ومنها على سبيل المثال أعمال هوميروس التي أخرجت بصورة لا تختلف كثيراً عن التي بين أيدينا في الوقت الحاضر. كما حققت النصوص ونسبت إلى مؤلفيها كما تم استخراج نسخ مقننة للأنواع الأدبية المختلفة.^(٢٨) ولم يقتصر نشاط الأكاديمية على حقول من المعرفة دون أخرى. ففي الجغرافيا استطاع أريستارخوس (Aristarchus) أن يكتشف دوران الأرض حول الشمس قبل أن يكتشفه كوبرنيكس (Copernicus). وتمكن أراتوستينس (Eratosthenes) من قياس محيط الكرة الأرضية قياساً يمكن أن يوثق بصحته. أما الفلكي الذي تتيه الإسكندرية وأكاديميتها به فخراً فهو بطليموس الجغرافي (Claudius Ptolemaeus) الذي أقام مرصداً فلكياً في كانوب، إضافة إلى اشتغاله بالرياضيات وحساب المثلثات والفلك والموسيقى والفلسفة.^(٢٩) ومن أهم أعمال بطليموس كتابه المجسطي (Almagest) الشهير الذي ترجم إلى العربية خلال العهد العباسي، نقله إليها الحاج ابن يوسف بن مطر في عام ٨٣٠م.^(٣٠)

١٩٣٥م، ص ١٢.

(٢٧) حسين، ص ٢٦.

(٢٨) الفرد هيسيل، تاريخ المكتبات، ترجمة شعبان خليفة، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٠م)، ص ١٣.

(٢٩) حسين، ص ٦٠.

(٣٠) محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة (بيروت: دار نهضة لبنان للطبع والنشر، ١٩٨٠م)، ٢م، ص ١٦٤٨.

(٢٢) Johnson and Harris, p. 46.

(٢٣) نقلاً عن العبادي، ص ١١.

(٢٤) الخولي وآخرون، ص ٨٢.

(٢٥) Raymond Irwin, *The Origins of the English Library* (West part, connecticut: Greenwood Press, 1981), p. 30.

(٢٦) فؤاد صروف، «مكتبة الإسكندرية ومدرستها وطرف من آثار بعض علمائها في عهد البطالمة»، المقتطف، مجلد ٨٦، جزء ١، يناير

الرئيسة (البروكيوم) التي تشكل جزءاً من المتحف (الأكاديمية) الذي أقيم في حي البروكيوم الملكي. كما يطلق أيضاً على المكتبة الفرعية أو السيرابيوم (Serapeum) المقامة في معبد سيرابيس (Serapis) الواقع في حي راقودة (Rhakotis) الوطني.

وتعتبر مكتبة البروكيوم جزءاً مهماً من المتحف أو الموسييوم، بل إنه يمكن اعتبارها حقيقة القلب النابض لهذه الأكاديمية المهمة. ولاشك أن مكتبة الإسكندرية هي أشهر مكتبة في العصور القديمة. (٣٦) وكما اختلفت الروايات التاريخية حول مؤسس الموسييوم أو الأكاديمية فهكذا الحال بالنسبة للمكتبة، إلا أنه يسود الاعتقاد أن بطليموس الأول (سوتر) ٣٢٣-٢٨٤ ق. م. هو الذي أرسى حجر الأساس بالنسبة للموسييوم ولتلك المكتبة المهمة. (٣٧)

ومع إجماع الروايات التاريخية التي تؤكد أن بطليموس الأول هو المؤسس الحقيقي للمكتبة إلا أن هذا لا يلغى أو يقلل من أهمية الدور العظيم الذي قام به ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) في تطوير المكتبة حتى أصبحت أفضل كثيراً مما كانت عليه في زمن والده وحتى بلغت ذروة مجدها، مما جعل أمر التأسيس يشتبه على بعض المؤرخين ويظنون أن بطليموس الثاني هو مؤسس المكتبة. (٣٨) ولعله من غير المحتمل - كما يقول محمد حسين في كتابه (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم) - أن تنشأ المكتبة وتبلغ ذروة مجدها في عهد ملك واحد، أي خلال أربعين عاماً. (٣٩)

وفي مجال الطب ذاع صيت مدرسة الطب الاسكندري وخاصة في التشريح والجراحة. (٣١) ويذكر المؤرخ الروماني أميانوس ماركلينوس (في القرن الرابع الميلادي) أن خير تزكية يمكن أن يحصل عليها أي طبيب هي أن يقال عنه أنه أتم دراسته في جامعة الإسكندرية. (٣٢) وهكذا اجتمع في هذه الأكاديمية حشد كبير من العلماء ذوى الخلفيات العلمية المختلفة بلغ عددهم في الروايات مائة شخص. (٣٣) وأغلبية هؤلاء العلماء من الإغريق، إلا أنه وجد بينهم بعض العلماء من جنسيات مختلفة، فمن هؤلاء على سبيل المثال الكاهن المصري مانيتون السمنودي Manethon de Sebennytyos الذي كلفه بطليموس الثاني بوضع تاريخ لمصر باللغة اليونانية فأتمه مستنداً على (ارشيف) هليوبوليس وما به من وثائق، وقد عالج مانيتون في سفره هذا تاريخ مصر إلى عهد الإسكندر الأكبر. (٣٤) ويبدو أن الاهتمام بالتراث اليوناني كان أحد الأهداف الرئيسة لعلماء الأكاديمية، كما أن العكوف على دراسة أعمال الأوائل مراجعة وتصحيحاً قد شغل حيزاً كبيراً من اهتماماتهم وجهودهم.

ومع أن البحوث في الأكاديمية كانت تسير وفق أسس منظمة ومدرسة إلا أنها لم تكن مبرمجة وإنما كانت للبحث المطلق دون قيد أو شرط. (٣٥)

مكتبة الإسكندرية

يطلق هذا المصطلح على مكتبة الإسكندرية

(٣١) هارولد ادريس بل، مصر من الإسكندر حتى الفتح العربي - دراسة في انتشار الحضارة الهيلينية واضمحلالها، ترجمة عبد اللطيف أحمد علي، ط ٢ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢م)، ص ٧٢.

(٣٢) يحيى، ص ١٨٩.

(٣٣) يحيى، ص ١٨٩.

(٣٤) Johnson and Harris, p. 47.

وانظر أيضاً: حسين، ص ٢٨.

(٣٥) حسين، ص ٢٠.

(٣٦) The Encyclopedia Americana, Intern. ed. (New York: American Corporation, 1955), vol. 9, p. 543.

(٣٧) ALA World Encyclopedia of Library and Information Service, p. 32.

(٣٨) عبد الستار الحلوجي، لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات (القاهرة: جمعية المكتبات المدرسية، ١٩٧١م)، ص ١٦.

(٣٩) حسين، ص ٨١٦.

- ينقم عليه وينفيه خارج مصر. (٤٥)

ومما يميز تاريخ مكتبة الإسكندرية أنه تولى أمرها مجموعة من العلماء المكتبيين الأفذاذ، فبالإضافة إلى ديمتريوس، تولاها زينودوتس (Zenodotus of Ephesus) وهو من مدينة أفسوس على ساحل آسيا الصغرى وذلك خلال الفترة من ٢٨٢ - ٢٦٠ ق. م. كما كان أحد تلامذة الشاعر فيليطاس الكوسي (Philetas de Cos) من جزيرة كوس وهو جامع وناقد لامع قام بجمع وتحقيق ونشر أشعار بعض الشعراء اليونانيين البارزين مثل هوميروس (Homer)، ولعله أول من أخرج نسخة منقحة من ملحمتي الإلياذة والأوديسة (Iliad and Odyssey). (٤٦) وتذكر بعض المصادر التاريخية أن زينودوتس كان أول أمين للمكتبة (٤٧)، ولعل المقصود أن يكون زينودوتس أول من تبوأ مركز الأمين، ذلك أن بعضا من العلماء المكتبيين ممن ارتبطت أسماؤهم بالمكتبة لم يصلوا بالضرورة إلى رتبة أمين المكتبة، وعلى رأس هؤلاء كاليماخوس الشاعر وعالم الببليوجرافيا الشهير. (٤٨) ويعتبر كاليماخوس - على الأقل من وجهة النظر المكتبية - أهم من عمل بمكتبة الإسكندرية، فضلا عن كونه من أهم شعراء عصره، نبغ بشكل خاص في الشعر التراجيدي حتى أعجب به الكثير من الشعراء الذين أتوا بعده أمثال الشعراء الرومانيين أوفيد (Ovid) وكونتوليان (Quintilian).

أما تاريخ التأسيس فهو موضع خلاف أيضا، إلا أن هناك شبه إجماع على أنها تأسست بين سنتي ٢٨٤-٢٨٦ ق. م. (٤٩) ويحدد ج. و. كلارك والحلوجي قيامها في سنة ٢٨٥ ق. م. على وجه التقريب. (٥١) ويعتقد أن ديمتريوس الفاليري (Demeterius of Phalerum) الذي كانت له جهود كبيرة في تأسيس المتحف أو الأكاديمية له فضل المساعدة في إنشاء المكتبة والإشراف عليها وتنظيمها لاسيما في المراحل الأولى من تأسيسها وذلك بين سنتي ٢٨٢-٢٩٠ ق. م. (٥٢) بل إن بعض المؤرخين يعتبره المؤسس الفعلي لها، وإنه أول من جمع نواتها من الكتب من بلاد اليونان. (٥٣) وقد يبدو مثيرا للتساؤل ارتباط ديمتريوس الفاليري بالموسيوم ومكتبته لاسيما أن هذا الرجل اشتهر كسياسي كبير وكفيلسوف فضلا عن كونه مستشارا لبطليموس الأول. ورجل له هذه المسؤوليات الجسام لا يعتقد أنه سيقوم بالعمل المضني في المكتبة، أو أنه سيجد وقتا للقيام بذلك. إلا أن أغلبية المصادر التاريخية تجمع على تأييد صحة ما ذهبنا إليه من أن جهوده ومساعدته لبطليموس الأول في تأسيس الأكاديمية (الموسيون) والمكتبة حقيقة ثابتة. (٥٤) وعلى أية حال يبدو أن الدهر قد قلب ظهر المجن ثانية لديمتريوس، ولعل السبب - كما تذكر بعض الروايات التاريخية - أنه عندما كان مستشارا لبطليموس الأول قد قدم توصية له بعدم صلاحية ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) مما جعل الأخير - بعد أن تقلد الأمور

(٤٩) حسين، ص ١٠.

(٥١) J.W. Clark, *The Care of Books* (London: Variorum Reprint, 1975), p.6.

وانظر أيضا: الحلوجي، ص ١٦.

(٥٢) Sidney L. Jackson, *Libraries and Librarianship in the West-A Brief History* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1974), pp. 9-10.

وانظر أيضا: Johnson and Harris, p. 47; *ALA World Encyclopedia of Library and Information Service*, p. 32.

(٥٣) Jackson, p. 9.

(٤٤) Johnson and Harris, p. 47;

وانظر أيضا: هيسيل، ص ١٢؛ حسين، ص ١٢.

(٥٥) *Encyclopedia of Librarianship*, p. 253; Johnson and Harris, p.47.

وانظر أيضا: حسين، ص ١٢.

(٤٦) Irwin, p. 31.

(٤٧) الحلوجي، ص ١٧؛ حسين، ص ١٧.

(٤٨) *Encyclopedia of Library and Information Science*, vol. 1, p. 402.

- ولد كاليماخوس القورينائي في حوالي ٣١٠ ق . م . كما يلي^(٥٢):
- ١ - شعر الملاحم والشعر الغنائي بصفة خاصة.
 - ٢ - الشعر التمثيلي وينقسم إلى نوعين:
التراجيديا، والكوميديا.
 - ٣ - كتب القانون.
 - ٤ - كتب الفلسفة.
- ودرس في أثينا، ثم بدأ عمله معلما في ضاحية اليوزيس Eleusis قرب الإسكندرية. عرف بطليموس الثاني فضله وعلمه فقربه إليه ثم مالبث أن ألحقه بالعمل في المكتبة وذلك في الفترة ٢٦٠ - ٢٤٠ ق . م .^(٥٩) ورغم عبقرية هذا الشاعر، تعدد

أسماء مثل: الكبرى، والرئيسة، وأحيانا المكتبة الأم، وهي المكتبة التي تأسست أولا والتي رجحنا أنه أسسها بطليموس الأول (سوتر) في عام ٢٨٥ ق . م. في حي البروكيوم (Bruchium) ومنه أخذت لقبها.

أما المكتبة الأخرى فتدعى السيرابيوم (نسبة إلى معبد سيرابيس التي وجدت فيه) كما تسمى الصغرى، والفرعية، ويطلق عليها مؤرخو المكتبات الغربيون المكتبة (الابنة) (Daughter Library). وفيما يتعلق بمبنى الأولى وتقسيماته فلا تمدنا المصادر التاريخية بالكثير من التفاصيل عنه، ومما عرف عنها أنها تقع في الأكاديمية أو الموسيون على مقربة من القصور الملكية.^(٥٩) وفي رواية أخرى أن الأكاديمية والمكتبة كانتا تشكلان جزءاً من القصور الملكية.^(٦٠) ومن المعروف أن هذه القصور تقع في الحي الملكي أو حي البروكيوم وهو أكثر أحياء المدينة سكاناً وأعظمها فخامة حيث يطل على الميناء الكبير ويحيط به الأسوار المنيعة. وتدل دراسة الحفريات التي تمت في موقع مكتبة برجاموم في آسيا الصغرى بأنه جرت العادة أن يكون هناك قاعة مركزية قد تكون مقدسة، أو أنها أعدت لبعض الأغراض، لكن مثل هذه القاعات بدأت تختفي من المكتبات منذ عهود الرومان وأصبحت المكتبة عبارة عن مجموعة من الغرف ذات الحجم المتوسط.^(٦١)

أما مكتبة السيرابيوم فقد أقيمت في معبد سيرابيس Serapis في حي راقودة (Rakotis) أحد

(الكتب) خاصة في فترة بطليموس الثاني إلى درجة يصعب معها الاستفادة المرجوة منها مالم يكن لدى تلك المكتبة أداة تساعد روادها في الوصول إلى ما يريدون بسهولة ويسر. وتشير بعض المصادر إلى أن كاليماخوس استطاع أن يكمل تسجيل عشرين في المائة من محتويات مكتبة الاسكندرية.^(٥٥) وبعد وفاة كاليماخوس في سنة ٢٤٠ ق . م. أكمل رسالته بعض تلامذته من المكتبيين الذين أتوا بعده أمثال أرسطوفان البيزنطي (Aristophanes of Byzantium) ١٩٦ - ١٨٥ ق . م. وأريستارخوس الساموثريسي (Aristarchus of Samothrace) ١٦٠ - ١٤٦ ق . م.^(٥٦) ويمكن اعتبار أمناء المكتبة أو العاملين فيها ممن تولوا بعد كاليماخوس جميعاً من الشعراء، أو النقاد، أو الفلاسفة، أو الأدباء ممن تميزوا في حقول معينة - ولسنا الآن بصدد تعداد الإسهامات والأعمال التي قاموا جميعاً بإنجازها - إلا أن من تلك الأسماء اللامعة أبولونيوس الروديسي، وإيراتوستينس القورينائي وأرسطوفان البيزنطي، وأونسندر القبرصي Onesander of Cyprus (١٠٠ - ٨٩ ق . م.) وخيريمون الإسكندري Chaeremon of Alexandria وغيرهم.^(٥٧) وكدليل على أهمية منصب أمين المكتبة فلقد أصبح تقليداً في البلاط البطلمي أن يناط أمر تربية أبناء الملك إلى أمين المكتبة. وتطبيقاً لذلك تولى زينودوتس تربية أولاد بطليموس الأول، وأشرف أبولونيوس الروديسي على تربية بطليموس الثالث، وعهد إلى إيراتوستينس بتربية بطليموس الرابع، كما كان أريستارخوس مربياً لبطليموس الخامس.^(٥٨)

وبالنسبة لمكتبة البروكيوم فقد أطلق عليها عدة

(٥٨) حسين، ص ص ٣٢-٣٤.

(٥٩) Edward Edwards, *Libraries and Founders of Libraries* (New

York: Burt Franklin, 1969), p.6.

(٦٠) حسين، ص ٩.

(٦١) ALA World Encyclopedia of Library and Information Services,

p. 32.

(٥٥) Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p.403.

(٥٦) Irwin, p. 35.

وأنظر أيضاً:

Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p.403.

(٥٧) Johnson and Harris, pp. 47-48.

الأحياء الشعبية.^(٦٢) وقد أنشئت هذه المكتبة بعد ما يقرب من خمسين سنة من قيام مكتبة البروكيوم، وكانت أكثر عمومية من ناحية الاستخدام.^(٦٣)

ويذكر إدوارد إدواردز المؤرخ الإنجليزي الشهير للمكتبات في كتابه (Libraries and Founders of Libraries) أن مكتبة السيرابيوم قد شيدت بعد أن ضاقت مكتبة المتحف بما فيها من مجلدات وصل عددها إلى ٤٠٠ ألف لفافة مما أتاح للسيرابيوم النمو بشكل مطرد حتى وصل عدد مجلد مكتبته إلى ٣٠٠ ألف لفافة، ليصل بذلك مجموع محتويات المكتبتين معا إلى ٧٠٠ ألف لفافة أو مجلد.^(٦٤) وكما اختلفت الروايات حول من أوجد المكتبة الرئيسة اختلفت أيضا حول من أسس المكتبة الفرعية، فإدوارد إدواردز^(٦٥)، والمرجونسون ومايكل هاريس - مثلا - يشيرون إلى أنه بطليموس الثاني (فيلادفوس) هو الذي أنشأها.^(٦٦) بينما يذهب مؤرخون وكتاب آخرون منهم - على سبيل المثال - موسوعة المكتبات وعلم المعلومات^(٦٧)، وجيمس أولي^(٦٨) إلى أنها وجدت في فترة بطليموس الثالث (Eueregetes I)، ويرجح الكاتب أنها استحدثت في عهد الأخير لعدة أسباب منها:

أولا، أننا إذا سلمنا بأنها تأسست بعد حوالي ٥٠ سنة من تأسيس المكتبة الرئيسة في الموسيوم والتي سبق أن رجحنا أنها أنشئت في عام ٢٨٥ ق . م.، فهذا معناه أن مكتبة السيرابيوم قد أوجدت في حوالي ٢٣٥ ق . م. تقريبا، وهذا التاريخ يقع في فترة بطليموس الثالث (٢٤٧ - ٢٢١ ق . م.).

ثانيا، أن فترة بطليموس الثالث تعتبر امتدادا طبيعيا لفترتي الازدهار في عهدي الإمبراطور بطليموس الأول والثاني حيث بلغت دولة البطالمة أوج عظمتها في عهد الملك الثاني (فيلادفوس). ولقد غص بلاط بطليموس الثالث (يورجيتوس الأول) ببعض رجال العلم والأدب الذين خدموا والده (فيلادفوس) وبين هؤلاء أرسطوفان البيزنطي. ولعل أهم شخصية في عهده كان أمين المكتبة ايراتوستينس. ثالثا وأخيرا، أن هناك الكثير من المصادر التاريخية المهمة - أشرنا إلى بعضها - تجمع على أن المكتبة الفرعية أو السيرابيوم قد تأسست في فترة بطليموس الثالث.

وعلى أية حال فقد ازدادت أهمية هذه المكتبة على مر السنين لاسيما بعد أن احترقت شقيقتها الكبرى (البروكيوم) فنمت مجموعاتها بشكل كبير، وامتدت إليها الحركة العلمية حتى أصبحت المحاضرات والدروس تلقى في أروقة معبد السيرابيوم وفي الغرف الملحقة به حيث تقع المكتبة.^(٦٩)

مصادر الاقتناء

المكتبة تشبه الكائن الحي الذي يحتاج إلى مقومات أساسية ليعيش ويتطور. وتزويد المكتبة بالمواد أحد المقومات الرئيسة التي لا غنى لأى مكتبة عنها. ويبدو أن ملوك البطالمة قد أدركوا هذه الحقيقة فعملوا على إثراء مكتبة الإسكندرية بالكتب من شتى بقاع العالم المعروف وباللغات السائدة وخاصة في

(٦٢) عبادة سيرابيس (Serapis) عبادة جديدة ابتدعها بطليموس الأول لتكون عبادة رسمية للدولة البطلمية ولتصبح حلقة الوصل بين رعاياه من المصريين واليونانيين على حد سواء، وتبعا لذلك أقيم معبدا كبيرا لآلهتها في الحي الوطني من الإسكندرية، وأقيم تمثال له في المعبد. (انظر نصحي، ص ١٩٤).

(٦٣) Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p. 402.

(٦٤) Edwards, p. 6-7.

(٦٥) Edwards, pp. 6-7.

(٦٦) Jonson and Harris, p. 47.

(٦٧) Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p. 402.

وانظر أيضا: العبادي، ص ١١؛ والطوجي، ص ١٦.

(٦٨) Ollé, p. 21.

(٦٩) العبادي، ص ١١.

أما طرق التزويد المتبعة في المكتبة - المعروفة لنا في هذا العصر - فأحدها الشراء، ويتم عن طريق مندوبي المكتبة المنتشرين في كل أجزاء آسيا واليونان، وهؤلاء كانوا مفوضين لشراء الكتب النادرة والأعمال الجيدة. وقد حصلت المكتبة عن طريق هذه القناة الحيوية على كتب كثيرة مهمة مثل كتب أرسطو (Aristotle). (٧٤)

ويبدو أن المكتبة قد احتكرت تجارة الكتاب الدولية لفترة من الزمن وذلك من خلال قيامها بدور أشبه مايكون بدور النشر في وقتنا الحاضر. وكان هذا ممكنا لكونها أكبر مكتبة في العالم ضمت بين جنباتها كما هائلا من المخطوطات الأصلية إلى جانب اشتغالها على عدد كبير من النساخ الذين يقومون بعملية النسخ على نطاق واسع ومن ثم طرح هذه الكتب للبيع. (٧٥)

وفضلا عن استخدام عملية نسخ الكتب كأحد الأساليب التي وظفت لإثراء المكتبة وجد التكليف بالكتابة باللغات الأخرى أو الترجمة منها. وهذا الأسلوب في حقيقة الأمر يعتبر رافدا لا يستهان به لزيادة حصيلة المكتبة من الكتب. ويمكن أن نذكر بهذا الصدد أن الكاهن المصري مانيتون السمنودي - الذي عين أساسا ليكون مترجما - قد كلف من قبل بطليموس الثاني بوضع تاريخ لمصر باللغة اليونانية إلى عصر الإسكندر الأكبر. ورغم ضياع أغلبية أجزاء هذا السفر المهم إلا أن تقسيم مانيتون للتاريخ المصري إلى ثلاثين أسرة لا يزال معمولا به إلى الآن. (٧٦) ولابد أن المكتبة أيضا اشتملت على تاريخ العراق القديم الذي ألفه باليونانية بيروسوس

مناطق البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط والهند فضلا عن اللغة الإغريقية. (٧٠) ولقد استخدم البطالمة طرقا ووسائل متعددة لتزويد مكتبتهم باللفائف (المجلدات) بعضها معروف لنا في هذا العصر وبعضها غير معروف. بل إنهم اتبعوا أساليب يمكن أن توصف بالتعسف، وكمثال على ذلك أن بطليموس الثالث فرض على جميع المسافرين الذين يصلون إلى الاسكندرية وبحوزتهم بعض الكتب تسليمها إلى تلك المكتبة - إذا لم تكن ضمن مجموعاتنا - حتى يصار إلى نسخها على ورق بردي رخيص من قبل كتبة معينين خصيصا لهذا الغرض، ومن ثم يبقى على أصول الكتب في المكتبة وتعطى لأصحاب النسخ الأصلية. (٧١) بل إن هذا الإجراء قد طبق أيضا على السفن التي تصل إلى ميناء الاسكندرية فكانت تجبر على تسليم أي كتب قد تحملها إلى المكتبة حتى يصار إلى نسخها. ليس هذا فحسب وإنما تذكر بعض الروايات أن أحد حكام البطالمة استغل مجاعة أصابت أثينا في إحدى السنين عندما رفض تزويد الاثينيين بالطعام إلا إذا أباحوا له نسخا معتمدة من مآسى أسخيلوس (Aeschylus) و سوفوكليس (Sophocles) ويوربيدس (Euripides) ولما تم له ذلك سخا في توفية ثمنها فضلا عن إرسال مقادير الطعام المتفق عليها. (٧٢) ويشير إدوارد إدواردز إلى أن بطليموس الثالث استعار أعمال سوفوكليس ويوربيدس واسخيلوس ونسخت في مكتبة الإسكندرية بأفضل طريقة ممكنة وأمر بإبقاء الأصول في المكتبة وأعاد نسخها إلى الاثينيين ودفع مبلغا قدره ١٥ تالنتا Talent (٧٣)، وذلك على سبيل الضمان إلى أن ترد أصول تلك الكتب.

(٧٤) Edwards, p. 6.

(٧٥) سفند دال، تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، ترجمة محمد صلاح الدين حلمي (القاهرة: المؤسسة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٥٨م)، ص ١٨.

(٧٦) Johnson and Harris, p. 47.

(٧٠) Irwin, p. 30.

(٧١) Jackson, p. 10.

(٧٢) صروف، ص ٩.

(٧٣) خمسة عشر تالنتا تساوي ستة آلاف دراخمة، وتساوي حوالي

٣,٠٠٠ جنيه استرليني، انظر أيضا: Edwards, p.6.

المعروف إدوارد إدواردز يذهب إلى حد القول بأن الرواية ماهى إلا خرافة (Fable) ليس لها أى أساس من الصحة.^(٨٠) ومن الأسباب التي دعت إلى التشكيك في القصة أن ديمتريوس الفاليري الذي له دور كبير فيها أفل نجمه في عهد بطليموس الثاني - كما مر بنا - ونفى إلى خارج مصر. هذا أولاً^(٨١)، وثانياً، أن هذه الرواية ربما كرسيت من قبل بعض المؤرخين وخاصة المؤرخ اليهودي يوسفوس للإثبات بأن لليهود تراثاً وفكراً يفوق ما لدى اليونانيين. وثمة

(Berosses) كاهن الإله (بعل - مردوك)، إلا أنه لسوء الحظ فقد هذا السفر القيم. ولابد والحال هذه لمكتبة جمعت الكتب من الشرق والغرب أنها ضمت أيضاً بين جنبات أرففها مجموعة من الكتب الفينيقية مثل كتب ميتاندر السوري، وديوس هيبكراتس (Dius Hypaibrates)، وسانشينوثيرون (Sanchuniathon) وغيرهم.^(٧٧) كما لابد أنها حوت كتباً لبعض الهنود خاصة أن ملك الهند أسوكا (Asoka) (٢٧٣ - ٢٣٢ ق. م.) أرسل في النصف الأول من القرن الثالث

تقول رواية أخرى إن الكتب وصلت في نهاية عهد بطليموس الثاني (فيلا دلفوس) إلى ١٠٠ ألف لفافة فقط. وفي رواية أخيرة وصل عدد كتب المكتبة إلى ٥٠٠ ألف لفافة وإلى ٧٠٠ ألف لفافة في وقت يوليوس قيصر.^(٨٧)

وهناك رواية يعتقد أنها وردت على لسان كاليماخوس تشير إلى أن عدد الكتب في مكتبة السيرا بيوم بلغ ٤٢,٨٠٠ لفافة، وأن عدد كتب مكتبة البروكيوم وصل إلى ٤٠٠ ألف لفافة مختلطة أو متنوعة و٩٠ ألف مفردة.^(٨٨) ولا بد من الإشارة إلى أن لفظ كتاب أو مجلد يعني لفافة بردية وذلك بمفهوم القرن الرابع قبل الميلاد وليس بمفهوم الكتاب المعروف لنا في الوقت الحاضر.^(٨٩) ولعل حجم المجلد بلغة ذلك الوقت يعادل ١٠٪ من المجلد في المفهوم العصري. وربما كانت أطول لفائف البردي التي عثر عليها قد بلغ نحو من ٣٥ قدماً^(٩٠)، أما اللفافة العادية فيبلغ طولها حوالي ٢٠ قدماً، وتتسع لحوالي ٥٦ صفحة، في كل صفحة ٣٦ سطراً تقريباً، وطول كل سطر منها ٣,٤ بوصة.^(٩١) وإذا ما طويت اللفافة البردية فإنها تتخذ شكل اسطوانة قطرها يقدر بـ ٥ أو ٦ سم بحيث يسهل الإمساك بها^(٩٢)، وعادة تمثل اللفافة المفردة كتاباً واحداً، أما اللفافة المجزأة فتضم عدة مجلدات، فعلى سبيل المثال لأول مرة وبأسلوب علمي تمكن زينودوتس من تحقيق وإخراج الإلياذة والأوديسة لهوميروس في ٢٤ مجلداً أي ٢٤ لفافة بردية.^(٩٣) ومن المعلوم أن الكتابة على لفافة البردي

ويجب الإشارة إلى أن عدد الكتب التي ذكرها عامة المؤرخين بالنسبة لكتب مكتبة الإسكندرية هي أرقام تقريبية من ناحية، كما أنها تختلف باختلاف الروايات من ناحية أخرى.

وقد وصلت مجموعة المكتبة الرئيسة في نهاية حكم بطليموس الثاني إلى ٥٠٠ ألف لفافة بردية، بل إن إحدى الروايات توصلها إلى ٧٠٠ ألف لفافة (مجلد). أما المكتبة الفرعية أو السيرا بيوم فتتضارب حولها الروايات أيضاً، فبينما تذكر إحدى الروايات أن مجموعاتها من الكتب تربو على ٤٢ ألف لفافة، نجد أن روايات أخرى توصلها إلى ٣٠٠ ألف لفافة خاصة بعد أن أضيف إليها مجموعة كتب مكتبة برجاموم التي يقدر عددها بـ ٢٠٠ ألف كتاب والتي تذكر بعض الروايات أن ماركوس أنطونيوس (Mark Anthony) أهداها إلى كليوبترا (Cleopatra).^(٩٤)

ويقدر إدوارد إدواردز عدد الكتب في المكتبة الرئيسة بـ ٤٠٠ ألف لفافة، وفي الفرعية بـ ٣٠٠ ألف لفافة ليصبح مجموع المكتبتين معاً ٧٠٠ ألف لفافة.^(٩٥) بينما المرجونسون ومايكل هاريس في كتابهما (المكتبات في العالم الغربي) يقدران كتب المكتبتين بما يزيد على ٧٠٠ ألف لفافة بردية، إلا أنهما لا يفوصان في تفاصيل المجموعات في كل مكتبة على حدة.^(٩٦) أما سيدني جاكسون فيذكر لنا شيئاً عن تطور المجموعات حيث قدرت مجموعات المكتبة (لعلها الرئيسة بالذات لأن الفرعية لم توجد بعد) في عهد بطليموس الأول (سوتر) بـ ٢٠٠ ألف، بينما

(٩١) ALA World Encyclopedia of Library and Information Service, p. 32.

(٩٢) دال، ص ١٥.

(٩٣) لعل مجلد البردي أو اللفافة الواحدة (Roll) تقارب من ناحية حجم المعلومات المشتملة عليها مانسميه حاضراً بالكتيب أو الكراس الذي تعرفه منظمة اليونسكو بأنه مطبوع يتراوح عدد صفحاته ما بين ٥ و ٤٨ عدا صفحات الغلاف.

(٩٤) David Diringer, *The Book Before Printing - Ancient, Medieval and Oriental* (New York: Dover Publication Inc., 1953), p. 270.

(٩٥) Edwards, pp. 6-7.

(٩٦) Johnson and Harris, p. 49.

(٩٧) Jackson, p. 13.

(٩٨) حسين، ص ٢٧؛ وأنظر أيضاً: العبادي، ص ١٢.

(٩٩) الحلوجي، ص ١٩.

(٩٠) العبادي، ص ١٧.

بعض الأعمال من مكتبات أثينا وتقوم بنسخها كما كانت تبقى تارة أخرى على أصول بعض الكتب المهمة لديها. ويمكن تسجيل جانب آخر من علاقات مكتبة الإسكندرية مع مكتبة مهمة وقديمة أخرى هي مكتبة أرسطو (Aristotle) (٢٨٤ - ٣٢١ ق.م.) الفيلسوف اليوناني الشهير مؤسس مدرسة الفلسفة البارزة المعروفة باللوقيوم (Lyceum) إذ يسود الاعتقاد بين المؤرخين الغربيين على نحو خاص أن أرسطو استطاع أن يكون مكتبة جمعها إما بالشراء أو عن طريق هدايا الكتب التي يهبها له تلاميذه ومحبه. (٩٨) ورغم أن حجم هذه المكتبة غير معروف لنا على وجه الدقة إلا أنه من المرجح أنها تصل إلى بضع مئات من الكتب. (٩٩)

وطبقاً لأثيناؤوس (Athenaeus) فإن بطليموس الثاني (فيلاذلفوس) قد اشترى بعضاً من كتب تلك المكتبة وأضافها إلى مكتبة الاسكندرية. (١٠٠) ويؤيد هذا القول جونسون وهاريس في كتابهما (المكتبات في العالم الغربي) ويرجحان أن بعضاً من كتب مكتبة أرسطو أو نسخاً منها وصلت بطريقة أو أخرى إلى مكتبة الإسكندرية. (١٠١) ولسنا بصدد تحديد الأسلوب الذي اتبعه البطالمة في الحصول على تلك الكتب بقدر الإشارة إلى القيمة المهمة لهذه الإضافة، وذلك لعدة أسباب منها: أولاً، أنه طبقاً لاسترابون (Strabo) يمكن اعتبار أرسطو أول من جمع مكتبة في اليونان، ومن أجل ذلك دخلت هذه المكتبة التاريخ من أوسع أبوابه وبالتالي اعتبرت نشأتها بداية لتاريخ المكتبات في الغرب. (١٠٢) وثمة سبب آخر هو أن أهمية

تتم - في أغلب الظروف - على وجه الورقة (Recto) الذي وضعت فيه الشرائح أفقياً، ومن النادر أن يكتب على ظهر الورقة (Verso) حيث تم وضع الشرائح رأسياً. (٩٤) وبهذا تختلف لفافة البردي (Papyrusroll) عن مادة الرق (Parchment) الذي يكتب عليه من الوجهين. ولهذا السبب لا بد أن عدد مجلدات مكتبة الإسكندرية قد أخذ في التقلص بعد أن بدأت في استخدام الرقوق كمادة للكتابة بدلاً من ورق البردي. ولم يبق الرق - الذي طور في عدة دول من بينها مصر - لم يبق بدور يذكر قبل القرن الثاني الميلادي، إلا أنه منذ هذا التاريخ وما بعده أخذ استعماله يعم بصورة مطردة. (٩٥) وكان استخدام الرق في البداية قاصراً على الرسائل والوثائق المهمة لكنه بمجيء القرن الرابع الميلادي كان الكثير من موجودات مكتبة الإسكندرية قد نقل على الجلود. (٩٦) أما البردي فمع أنه لم يصمد أمام الرق في أوروبا إلا إلى نهاية القرن الرابع الميلادي فقد ظل يستخدم في بلاد العرب جنباً إلى جنب مع الرق وذلك حتى بدأت صناعة الورق بالانتشار في هذه البلاد منذ أواخر القرن الثامن الميلادي. (٩٧)

مكتبة الاسكندرية ومكتبة برجاموم (Pergamum)

لا جدال في أن مكتبة الإسكندرية كانت أهم مكتبة في العصور القديمة، لكنها ليست أقدمها. وقد كان لها علاقات من نوع ما مع بعض المكتبات التي وجدت قبلها أو عاصرتها. وقد سبق التنويه - عند الحديث عن تنمية مجموعات المكتبة - أنها كانت تستعير

(٩٩) محمد ماهر حمادة، المكتبات في العالم - تاريخها وتطورها حتى مطلع القرن العشرين (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ص ٦٢ - ٦٤.

(١٠٠) Johnson and Harris, pp. 43-44.

(١٠١) Edwards, p. 14.

(١٠٢) Ollé, p. 21.

(٩٤) فرانسيس روجرز، قصة الكتابة والطباعة - من الصخرة المنقوشة إلى الصفحة المطبوعة، ترجمة أحمد حسين الصاوي (القاهرة: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٩م)، ص ٤٧ - ٤٩.

(٩٥) بل، الهيلينية في مصر، ص ٢١.

(٩٦) العبادي، ص ٥٢.

(٩٧) الطوجي، ص ٩٦ - ٩٧.

(٩٨) Johnson and Harris, p. 43.

برجاموم وذلك بحجة أن هذه المكتبة الصغيرة التي تعتبر في رأيهم متخلفة حضاريا لا يمكن لها أن تتبارى مع مملكة البطالمة ذات الحضارة العريقة.^(١٠٦)

أما مكتبة برجاموم التي أثير حولها الجدل فتأسست بعد مكتبة الإسكندرية بحوالي قرن من الزمان^(١٠٧)، وازدهرت لمدة تقارب قرنا ونصف القرن وبالتالي لا يمكن لها أن تنافس مكتبة الإسكندرية العريقة التي ازدهرت ما يربو على أربعة قرون^(١٠٨)، وبالنسبة لحظر تصدير البردي إلى الخارج فيعززون سببه إلى الطلب المتزايد عليه في الداخل وخاصة في زمن بطليموس السابع.^(١٠٩) ويحسن بنا الإشارة إلى رواية أخرى ربما لعبت دوراً في حظر تصدير البردي إلى مكتبة برجاموم مفادها أن بطليموس الخامس اتهم ملك برجاموم أمينوس الثاني بإغراء أحد أشهر مكتبي مكتبة الإسكندرية واسمه أرسطوفان البيزنطي (Aristophanes of Byzantium) الذي عمل في مكتبة الإسكندرية في الفترة من ١٩٧ - ١٥٨ ق. م. بالمجيء إلى مملكة برجاموم للعمل في مكتبتها، وأن أمر هذه الصفقة اكتشف قبل اتمامه مما أدى إلى سجن هذا المكتبي التعيس وإلى اتخاذ إجراءات انتقامية ضد مكتبة برجاموم تمثلت في حظر تصدير البردي إليها.^(١١٠) ومهما كانت الأسباب الكامنة وراء حظر تصدير البردي إلى الخارج وهل هي أسباب داخلية أم غير ذلك، فإن هذا الفعل أفاد في تطوير مادة جديدة للكتابة عرفت باسم الرق (البرشمان Parchment) ولعبت مملكة برجاموم ومكتبتها دوراً كبيراً في تطويره.^(١١١) ولفظ برشمان (Parchment) مشتق أساساً من اسم (Pergamum) وأصله في

تلك المكتبة لا تكمن فقط في كونها مكتبة ضاربة في أعماق التاريخ ولا لكثرة كتبها ولا لاشتمالها على مواضيع متعددة، ولكن أيضاً لكونها مكتبة أكاديمية أخذ منها الكثير من العبر فيما يتعلق بالحفظ وانتقال أوعية المعرفة من جيل إلى آخر.^(١١٢)

أما علاقة مكتبة الإسكندرية بمكتبة برجاموم فهي علاقة من نوع آخر. ومن المعلوم أن الأتاليين (Attalid) - شأنهم شأن البطالمة - تفردوا بالحكم في آسيا الصغرى بعد فترة من وفاة الإسكندر الأكبر وأصبحت برجاموم أو برجامون (Per- Pergamon , gamum) أو برغامه - كما تسمى أحياناً - عاصمة لهم. وقد أسس ملوك الأسرة الأتالية الحاكمة (At- talid dynasty) مكتبة برجاموم التي ازدهرت بشكل خاص في عهد الملك أمينوس الثاني (Eumenes II)، (١٩٧ - ١٥٩ ق. م.) الذي أوجد لهذه المكتبة مبنى جديداً ووفر لها الدعم والتشجيع حتى أصبحت بحق تلي مكتبة الإسكندرية من ناحية الأهمية.^(١١٤) ولعل الاهتمام المتنامي بشؤون المكتبة من قبل ملوك الأتاليين - خاصة أمينوس الثاني - يعكس حلمهم في أن تصبح مكتبة برجاموم في مصاف مكتبة الإسكندرية التي سبقت مكتبته بحوالي قرن من الزمان. أما ملوك البطالمة فلعلهم شعروا بهذه المنافسة ومن ثم قرروا التصدي لمكتبة برجاموم وذلك بإيقاف تصدير البردي - المادة الرئيسة للكتابة في ذلك الوقت - إلى مملكة برجاموم وذلك في محاولة منهم لتحجيم مكتبتها لئلا تنافس مكتبة الإسكندرية.^(١١٥)

وينكر بعض المؤرخين والباحثين أن تكون المنافسة سبباً لحظر تصدير البردي إلى مملكة

Johnson and Harris, p. 44. (١٠٣)

Jackson, pp. 17-18. (١٠٤)

Johnson and Harris, pp. 51-52 (١٠٥)

(١٠٦) حسين، ص ١٨.

Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 2, p. 400. (١٠٧)

Ollé, p. 21. (١٠٨)

(١٠٩) حسين، ص ١٨.

(١١٠) دال، ص ١٩.

Johnson and Harris, p. 52. (١١١)

اللاتينية (Pergamena) أو (Chart Pergamena).^(١١٢) عصر الازدهار في دولة البطالمة قد انتهى بسبب الخلافات الحادة التي بدأت تظهر بين حكام البطالمة المتأخرين وبشكل واضح بعد وفاة بطليموس السابع (Eueragetes II) في عام ١١٦ ق . م. والانقسام الذي نشأ بين أبنائه بسبب التكالب على الحكم إلى درجة أن أحدهم واسمه إسكندر الأول دس السم لأمه كليوبترا في محاولة للتخلص منها.^(١١٥) ونتيجة لتلك الخلافات والانقسامات الشديدة بين أفراد الأسرة الحاكمة دخلت دولة البطالمة في دور الانحلال حتى أن بطليموس الحادي عشر (Auletes) لجأ إلى روما مستجديا حكامها ليعيدوا له عرشه مما أتاح لهؤلاء السيطرة على الأمور إلى حد أن الحكام البطالمة الذين خلفوا بطليموس الحادي عشر كانوا يحكمون مصر تحت إشراف روما ووصايتها.^(١١٦)

ولم تكن الأوضاع السياسية في مملكة برجاموم أحسن حالا من مثيلتها في مصر حيث ساءت بشكل كبير بعد وفاة أتالوس الثاني (Attalus II) في عام ١٣٨ ق . م. واستمرت في التدهور بعد السيطرة الرومانية عليها في عام ١٣٣ ق . م.^(١١٧) وبطبيعة الحال انعكس هذا الوضع على برجاموم نفسها، فلم تعد تحظى بنفس الرعاية التي كانت تجدها أثناء أوائل حكام الأتاليين الأقوياء، كما فقدت كثيرا من مجموعات كتبها نتيجة لاحتلال الرومان.^(١١٨) أما الجزء المثير للجدل في علاقات الإسكندرية ببرجاموم فيتمثل في القصة التي أشار إليها المؤرخ بلوتارك (Plutarch) القائلة بأن ماركوس أنطونيوس (Mark

ومن أهم الصفات التي تميز الرق عن البردي:

- ١ - سهولة الكتابة عليه.
- ٢ - يمكن الكتابة عليه من الوجهين.
- ٣ - مرونته وطراوته مما يجعله غير قابل للكسر.
- ٤ - أكثر مقاومة لعوادي الزمن.
- ٥ - مقاومته للحريق.
- ٦ - سهولة المسح وإعادة الكتابة عليه من جديد.^(١١٤)
- ٧ - صناعة الرق لم ترتبط بدولة معينة - كالبردي - وبالتالي لامجال لاحتكاره.
- ٨ - لا يتطلب حيزا كبيرا للتخزين كالبردي.
- ٩ - أخيرا، يمكن اعتبار أهم مساوئه صعوبة تحضيره إضافة إلى غلاء ثمنه.

وعلى أية حال يبدو أن المنافسة بين مملكتي البطالمة وبرجاموم قد زالت بفعل التغيرات السياسية التي حصلت في كلا البلدين لاسيما بعد وصول كليوبترا (Cleopatra) إلى العرش البطلمي. كما أن

(١١٤) المسح وإعادة الكتابة من جديد تعتبر ميزة حسنة وخاصة في العصور الوسطى عندما ارتفعت أسعار الرق إلى درجة كبيرة، إلا أنه يمكن اعتبارها أيضا من المساوئ لأنها تتيح فرصة التزوير في نص الوثيقة.

(١١٥) حسين، ص ص ٤١ - ٤٢.

(١١٦) حسين، ص ص ٤١ - ٤٢.

(١١٧) Johnson and Harris, p.52.

(١١٨) Johnson and Harris, p.52.

(١١٢) كلمة Parchment لفظ إنجليزي، يقابله Parchmin في الفرنسية، و Pergament في الألمانية، وفي الإيطالية Pergamina، وجميع الاشتقاقات مأخوذة من الأصل الإغريقي Pergamene واللاتيني Pergamina أو Charta Pergamina، وهذه الألفاظ مشتقة بدورها من اسم ملكة برجاموم Pergamum أو Pergamon أو Pergamene Diringer, pp. 170-171 أنظر: أو Pergamos كما تكتب أحيانا؛

(١١٣) روجرز، ص ١٠٧.

تلك الهدية من الكتب قد وضعت في غرف خاصة في القصور الملكية في حي البروكيوم إلى أن تم تشييد معبد القيصر يوم (Caesareum) أو السباستيوم (Sebasteum). (١٢٥)

مصير المكتبة

يقصد بمكتبة الاسكندرية - كما أسلفنا - المكتبة الرئيسة والمكتبة الفرعية. وبالنسبة للأولى فهناك الكثير من الدلائل التي تشير إلى أنها دمرت كلياً أو جزئياً نتيجة للحريق الذي أضرمه يوليوس قيصر (Julius Caesar) في الأسطول المصري الراسي في الميناء القريب من حي البروكيوم حيث تقع المكتبة وذلك في عام ٤٧ ق. م. (١٢٦) فهذا الحريق أتى على دار الصناعة وماجاورها من المباني التي كان من بينها - حسب رواية بلوتارك - المكتبة الرئيسة. وقد نص بلوتارك في روايته تلك على أنه: «... لما أوشك أسطول «قيصر» أن يقع في أيدي أعدائه، اضطر إلى أن يدرأ الخطر بالحريق، وانتشرت النار من الترسانة البحرية ودمرت المكتبة الكبرى». (١٢٧) وقد تضاربت آراء الكتاب والمؤرخين القدماء فيما يتعلق بهذا الأمر. وممن أيد صحة وقوع الحريق سنكا (Seneca)، وديون كاسيوس (Dio Cassius)، أما الذين صمتوا ولم يذكروا شيئاً عن الحادث فمنهم يوليوس قيصر نفسه واسترابون. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لو كان يوليوس قيصر قد تسبب فعلاً في حريق المكتبة فهل كان حقيقة سيذكره في كتاباته؟ سؤال مهم يعتقد الكاتب أن من الصعوبة بمكان الإجابة عليه. أما استرابو - الذي تذكر بعض المصادر أنه

Anthony) الذي أصبح له علاقات خاصة مع كليوبترا - أهداها ٢٠٠ ألف مجلد من مكتبة برجاموم كتعويض لها عن مكتبة الإسكندرية التي يعتقد أنها احترقت في عام ٤٧ ق. م. (١٢٨)

وفيما يتعلق بقضية التعويض أو هدية ماركوس انطونيوس إلى كليوبترا فإن هناك بعض التساؤلات الملحة التي يمكن أن تثار حول هذه القضية أهمها: أولاً، مدى صدق هذه الرواية، وثانياً، يتعلق بالمكان الذي وضعت فيه تلك الكتب. وللإجابة على ذلك نقول إن هناك الكثير من الجدل المثار حول هذه القصة. فبعض المصادر التاريخية شككت كثيراً فيها بل واستبعدت (١٢٩) وقوعها، وبعض آخر من المصادر عول كثيراً على بعض المصادر القديمة مثل بلوتارك الذي ضمن روايته أن ماركوس انطونيوس أهدى لكليوبترا ٢٠٠ ألف لفافة مأخوذة من مكتبة برجاموم لتعويضها عن الخسارة التي نتجت عن احتراق مكتبة الإسكندرية (١٣٠)، وهناك رواية ثالثة مختلفة وردت في بعض المصادر مفادها أن الامبراطور أغسطس (Augustus) قد أعاد جزءاً من تلك الكتب أو كلها إلى مكتبة برجاموم. (١٣١)

أما المكان الذي وضعت فيه تلك الكتب فهو موضوع خلاف بين المؤرخين أيضاً، بعضهم يرى أن تلك الكتب وضعت في مكتبة السيرابيوم (١٣٢) وهذا هو الرأي الراجح على ما يبدو الذي أشارت إليه أغلبية المصادر التاريخية. ولو صح هذا الرأي فلا بد أن مكتبة السيرابيوم رفعت رصيدها إلى ما يقارب ٣٠٠ ألف لفافة (مجلد). (١٣٣) أما الرأي الآخر فيتضمن أن

(١٢٢) Johnson and Harris, p. 52.

(١٢٣) Edwards, p. 7.

(١٢٤) Diringer, p. 270.

(١٢٥) حسين، ص ٥١.

(١٢٦) دال، ص ١٨.

(١٢٧) نقلاً عن العبادي، ص ٣٠.

(١٢٩) Ernest A. Savage, *The Story of Libraries and Book Collecting*

(New York: Burt Franklin, 1969), p. 14.

(١٣٠) Irwin, p. 35.

وانظر أيضاً: Jackson, p. 17; Ollé, p. 21.

(١٣١) Edwards, p. 7.

قضى بالمكتبة ٢٠ عاما وبفضل ماكتبه وصل اليها الكثير من التفاصيل عن تنظيمها - فقد أغفل بشكل تام ذكر هذا الحدث في الآثار التي وصلت اليها. (١٢٨) ويعلل استاكي (Staquet) هذا الصمت بأنه جاء بناء على نصيحة والي مصر إذ ذاك أيليوس جالوس (Aelius Gallus)، الذي رجا استرابون ألا يذكر في تاريخه شيئا يمكن أن يسيء إلى مولاه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يسود الاعتقاد أنه لم يكن من اليسير في روما أيام أغسطس أن يكتب استرابون عن حادث في ذكره إثارة لآلم الامبراطور. (١٢٩)

ومن الملاحظ أن للرومان منزلة مهمة في التاريخ الغربي بشكل عام ويحظى يوليوس قيصر بشكل خاص في ذلك بشيء كثير من الاحترام والتقدير. يقول العبادي بهذا الشأن: «... ونعرف أن شخصية يوليوس قيصر تحتل مكانة فريدة وتحوطها هالة ذات طابع أسطوري، قد استقرت في العقل الغربي على مر العصور ومن الدارسين من لم يخلع عنه هذه القدسية القيصرية (Divus Juluin) وإن اجتهد، ولذلك فهم يتخرجون من القول بأن قيصر - حتى على غير قصد منه - قد تسبب في تدمير واحد من أكبر معالم الحضارة مثل مكتبة الإسكندرية ويحتجون في ذلك بأن صمت قيصر أبلغ دليل على عدم حدوثه». (١٣٠)

ويعتمد مؤرخو المكتبات المحدثون على كتابات الأوائل ويشيرون إلى الحريق وإن كان بعضهم يقلل من أهمية هذه الفعلة، أو يحاول إيجاد تبريرات قد

لاتكون مقنعة بما فيه الكفاية. وعلى سبيل المثال، يعترف إدوارد إدواردز بوقوع الحريق وأنه أتى على مجموعات كتب البروكيوم إلا أنه يعزو السبب في ذلك إلى ما أسماه بإهمال أو طيش الجنود. (١٣١) أما جونسون وهاريس في كتابهما (تاريخ المكتبات في العالم الغربي) فيوردان القصة ويذكران أن أساسها المؤرخ ديوكاسيوس ويشيران إلى أنه إذا كان ثمة كتب قد احترقت في الحادث فلا بد أنها كتب كانت مخزونة في أحد المستودعات في الميناء وليست المكتبة نفسها. (١٣٢) ويشكك سيدني جاكسون في كتابه (المكتبات وفن المكتبات في الغرب) أن تكون النار قد طالت المكتبة نفسها لبعدها عن مكان اندلاع الحريق. (١٣٣) أما الموسوعة الأمريكية الدولية فتشير إلى أن الجزء الرئيس من مكتبة البروكيوم قد أتلّف في الحريق الذي نشب خلال حصار يوليوس قيصر للإسكندرية في عام ٤٧ ق. م. (١٣٤)

وما هو أقرب للصواب - في رأي الكاتب - أن مكتبة البروكيوم قد طالها الحريق، ولكن يبدو أن التدمير لم يكن كاملا. وبقيت المؤسسات العلمية والمكتبات في الإسكندرية تؤدي عملها في عهد الرومان - ولكن بدرجة أقل عما كانت عليه خلال حكم البطالمة - حتى حلول القرنين الثالث والرابع حيث حل الدمار الشامل بحى البروكيوم. ولعل عهد الإمبراطور الروماني كراكلا (٢١١ - ٢١٧ م) كان بداية عهود الشؤم على الاسكندرية. فلقد قتل هذا الامبراطور كثيرا من سكانها وهدم الكثير من المباني، وألغى مكافآت وامتيازات علماء الموسييوم وعاملهم بقسوة وطرد الأجانب منهم. (١٣٥) ولم يكن عهد أورليان Aurelian

(١٣٠) العبادي، ص ٢٧.

Edwards, p. 7. (١٣١)

Johnson and Harris, p. 50. (١٣٢)

Jackson, p. 16. (١٣٣)

The Encyclopedia Americana, vol. 1, p. 544. (١٣٤)

(١٣٥) العبادي، ص ٣٥.

Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p. 403. (١٢٨)

(١٢٩) حسين، ص ٤٥: أما المصدر الذي استقى منه معلوماته هذه فهو:

J.Staquet, "Ceasar à Alexandrie. L'Incendie de La Bibliothèque" (Extrait de La revue "Nova et vetera" April - Juin

1928), p. 168.

المعبد كان يحظى بالكثير من الهيبة والتقدير خلال العهود الوثنية، لكن هذا بدأ يزول شيئاً فشيئاً مع انتشار الديانة الجديدة (المسيحية) حتى فقدت المعابد الوثنية احترامها وقديسيتها بعد ما أصبح الدين المسيحي الدين الرسمي للبلاد. وكنتيجة لذلك أصبح أنصار الديانة الجديدة - الذين كانوا معتدلين ومتسامحين في بداية أمرهم - يضطهدون الوثنيين. وقد بلغت حملات التنكيل والاضطهاد ذروتها في عهد الامبراطور الروماني ثيودوسيوس الأول (Theodosius I)، (٣٧٨ - ٣٩٥ م) عندما قام أسقف الاسكندرية ثيوفيلس (٣٨٥ - ٤١٢ م) - بعد أن استصدر أمراً من الامبراطور - بهدم معبد السيرابيوم في عام ٣٩١ م، ومن ثم تحويله إلى كنيسة. (١٣٩) والسؤال المهم الآن هو هل مكتبة السيرابيوم - وهي جزء من المعبد - قد دمرت مع المعبد أم لا؟ وللإجابة على هذا نقول إن هناك بعض الغموض يكتنف هذه الحادثة، ولعل هذا هو السبب في اختلاف المؤرخين حول مصير هذه المكتبة، فبعضهم يعتقد أن تدمير المعبد يعني أيضاً نهاية المكتبة، (١٤٠) وآخرون يتبنون وجهة نظر مغايرة تماماً، ومن تلك الآراء على سبيل المثال ما ذكره أحمد حسين في كتابه (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم) استناداً على نوريسون (Nourisson) من أن المكتبة نقلت إلى روما أو القسطنطينية. (١٤١) وهناك رواية ثالثة تشير إلى احتمال إحراقها على يد الامبراطور الروماني جوفيان (Jovianus) (٣٦٣ - ٣٦٤ م). (١٤٢) ويزعم سيدني جاكسون أن الكثير من كتب المكتبة ربما أمكن إنقاذها إلا أنه يستدرك قائلاً - طبقاً لرواية أورسيوس (Orosius) - إن المكتبة لم تكن موجودة في عام ٤١٦ م. (١٤٣)

(٢٧٠ - ٢٧٥ م) بأحسن حالا من عهد كراكلا. فعندما أتى لقمع ثورة الإسكندرية في عام ٢٧٣ م أحرق جزءاً كبيراً من المدينة وحظى حي البروكيوم الحصين بنصيب وافر من هذا التدمير. (١٣٦) ولقد كان ذلك التدمير من القساوة إلى درجة أن كثيراً من علماء الموسيقيين فروا إلى خارج البلاد والبقية الباقية لجأوا إلى معبد السيرابيوم. (١٣٧) وثالثة الأثافي في مسلسل التدمير تلك الفتن والاضطرابات التي نتجت عن المنازعات الدينية التي كانت بداياتها الاضطهاد ضد المسيحيين على يد الامبراطور دقلديانوس الذي مال إلى أن تحول ضد الوثنيين بعد أن تمكنت المسيحية وقويت شوكتها في مصر. ففي سنة ٣٩١ م قام البطريق ثيوفيلوس (Theophilus) بهدم معبد السيرابيوم أحد المعامل الرئيسية للوثنية في الإسكندرية. ولقد أكمل رسالة أورليان الامبراطور جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٥ م) وذلك عندما أمر بإغلاق جميع المدارس الوثنية.

أما مكتبة السيرابيوم فمن المعروف أنها ازدادت أهميتها على مر السنين ولا سيما بعد اختفاء شقيقتها الكبرى الموسيقيون. ولا شك أن وجود الأولى في معبد السيرابيوم الحصين قد كفل لها - ولو مؤقتاً - شيئاً من الحماية وذلك لسببين أولهما، أن معبد السيرابيوم أهم معبد وثني مما أضفى عليه الكثير من الهيبة والاحترام، وثانياً، أنه عبارة عن قلعة حصينة قوية بنى على ربوة مرتفعة مما أعطاه أهمية استراتيجية ضد أي هجوم. (١٣٨) لكن يبدو أن بقاء معبد السيرابيوم كمعقل أخير للوثنية ولل فكر والثقافة الإغريقية لم يستمر طويلاً بعد غياب الموسيقيين وبطبيعة الحال كان مصير مكتبة السيرابيوم مرتبطاً بمصير المعبد ذاته. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا

Irwin, p. 19. (١٤٠)

وأنظر أيضاً: دال، ص ١٨: Ollé p. 21.

(١٤١) حسين، ص ٦٥: وأنظر أيضاً: Jackson, p. 17.

(١٤٢) حسين، ص ٦٥.

(١٤٣) Jackson, p. 17.

Johnson and Harris, p. 50. (١٣٦)

(١٣٧) العبادي، ص ٣٦.

(١٣٨) العبادي، ص ٣٨.

(١٣٩) العبادي، ص ٢٨ - ٢٩.

بتلر (Alfred Butler) في كتابه (فتح العرب لمصر) الذي يعتقد أن أول من أورد قصة الحريق هذه هو أبو الفرج الملقب المعروف بابن العبري.^(١٤٨) ولعل أول من أورد قصة حريق المكتبة على نحو أوفى هو القفطي في كتابه (تاريخ الحكماء) وهذا مذهب إليه محمد أحمد حسين ومصطفى العبادي في كتابيهما (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم)^(١٤٩)، و(مكتبة الإسكندرية القديمة).^(١٥٠)

ومنذ أورد أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (٥٦٨ - ٦٤٦ هـ / ١١٧٢ - ١٢٤٨ م) تلك الرواية تداولها المؤرخون العرب مثل ابن العبري وأبي الفداء والمقرئزي.^(١٥١) وعلى أية حال فحتى تلك المصادر التي أوردت قصة الحريق كان ذكرها لها عبارة عن إشارة عابرة. وعلى سبيل المثال رواية عبد اللطيف البغدادي (١١٦٠ - ١٢٣١ م) وهو طبيب ومؤرخ عرف بسعة علمه - رغم أن روايته فيما يتعلق بالمكتبة غير دقيقة تماما - قد أتت عرضا وقد نص في تلك الرواية المثيرة للجدل على مايلي: «ورأيت أيضا حول عمود السواري من هذه الأعمدة بقايا صالحة بعضها صحيح وبعضها مكسور ويظهر من حالها أنها كانت مسقوفة والأعمدة تحمل السقف وعمود السواري عليه قبة هو حاملها، وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه أرسطوطاليس وشيعته من بعده، وأنه

وسواء دمرت المكتبة مع المعبد، أو نقلت إلى القسطنطينية، أو أحرقها جوفيان، فالنتيجة واحدة وهي أنه في عام ٣٩١ م لم يعد للمكتبة وجود.^(١٤٤)

المسلمون وحريق مكتبة الإسكندرية

تناول موضوع نهاية هذه المكتبة الكثير من الكتاب والباحثين لا لأنها أهم مكتبة في العالم القديم فحسب، بل ربما أيضا للظروف والملابسات التي أحاطت بتلك النهاية المؤسفة. ولقد تحدثنا بشكل مفصل حول مصير المكتبة بجزئها الرئيس والفرعي إلا أن هذا البحث سيظل غير مكتمل ما لم يتطرق إلى أمر مهم يتعلق بهذه المكتبة وهو موضوع التهمة التي وجهت إلى المسلمين والقائلة بأنهم أحرقوا هذه المكتبة عندما كان عمرو بن العاص واليا على مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وبداية، هناك اختلاف بين المؤرخين فيمن أورد هذه التهمة أولا، فيرى مؤرخون أمثال حسن إبراهيم حسن في كتابه (تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي)^(١٤٥) وأحمد شلبي في كتابه (موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية)^(١٤٦) أن أول من نسب الحريق إلى عمرو بن العاص هو المؤرخ عبد اللطيف البغدادي في كتابه (الإفادة والاعتبار).^(١٤٧) ولا يرى هذا الرأي ألفرد

(١٤٤) Irwin pp. 35-56. وأنظر أيضا: الحلوجي، ص ٢٤.

(١٤٥) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ م)، ص ١، ص ٢٤٢.

(١٤٦) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٦ م)، ص ٥، ص ٤٢ - ٤٦.

(١٤٧) عبد اللطيف البغدادي، موقف الدين عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن يوسف بن محمد بن علي، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بارض مصر (القاهرة: مطبعة المجلة الجديدة، ١٩٢٥ م)، ص ٤١ - ٤٢.

(١٤٨) هو جريجوريوس بن هارون أبو الفرج الملقب، أرمني نصراني سمي بابن العبري لأن والده كان طبيباً يهودياً قبل أن يتحول إلى المسيحية، وهو من مؤرخي القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي.

(١٤٩) حسين، ص ٦٩.

(١٥٠) العبادي، ص ٤٨.

(١٥١) يذكر مصطفى العبادي في كتابه المشار إليه سابقاً (ص ٥٠) أنه كان يظن أن ابن العبري أقدم مصدر لقصة الحريق وتحميل العرب هذه المسؤولية، وساعد نسبه اليهودي وتحوله للمسيحية في تعزيز هذا الشعور، إلا أن ورود القصة على نحو أوفى في نص أكثر قدماً - يقصد ما أورده القفطي في تاريخ الحكماء - قد أزال عن ابن العبري هذه المسؤولية.

دار العلم التي بناها الإسكندر حين بنى مدينته، وفيها كانت خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص باذن عمر رضى الله عنه» (١٥٢).

وقبل الرد على موضوع تهمة إحراق عمرو بن العاص للمكتبة لابد من التنبيه إلى أن هذه الإشارة العابرة للحريق في نص البغدادى قد تضمنت بعض المغالطات الكبيرة، وهى:

أولاً، أن أرسطو لم ير الاسكندرية قط لأنه توفي في عام ٣٢١ ق . م. أثناء تأسيسها الذي استغرق حوالي ٨٠ عاماً - كما أسلفنا - ويبدو أن الأمر التبس على البغدادى فخلط بين مدرسة أرسطو المعروفة باللوقيوم (Lyceum) في أثينا وبين الموسيون في الإسكندرية، وكلاهما ذو أروقة معمدة (١٥٣).

ثانياً، أن الإسكندر الأكبر لم يبن داراً للعلم في الإسكندرية، بل إن بناء الإسكندرية نفسها لم يكن قد تقدم كثيراً عندما توفي الإسكندر في سنة ٢٣٢ ق . م، ولكنه اكتمل في عهد بطليموس الثاني (١٥٤). أما الموسيون فقد أنشئ في فترة البطالمة.

وهكذا يتضح أن رواية عبد اللطيف التي استشهد بها بعض المؤرخين المسلمين والغربيين تفتقر في جوهرها إلى الصحة، ويعتقد أن أول وأوفى نص للقصة ورد في المصادر العربية هو نص القفطى في كتابه (تاريخ الحكماء) الذي ذكر فيه القصة عرضاً وذلك في معرض تعريفه بيحيى النحوي (١٥٥). وتتلخص الرواية في أنه كان وقت الفتح رجل اكتسب شهرة طيبة عند المسلمين ويعرف بيحيى النحوي (John Philoponus) وهو أسقف قبطني من الإسكندرية يعقوبي المذهب رجع عما يعتقده في التثليث فاجتمع إليه الأساقفة بمصر في محاولة لثنيه

فرفض فخلعوه من منزلته وعاش حتى الفتح الإسلامي وعرف عمرو بمكانته وقربه، وتمضي القصة قائلة أن يحيى دخل على عمرو يوماً وقال له: «إنك قد أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها. فأما مالك به انتفاع فلا أعارضك فيه وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به. فقال له عمرو: وما الذي تحتاج إليه؟ قال: كتب الحكمة في خزائن الملوكية فقال له عمرو: لا يمكنني أن آمر فيها إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر وعرفه بقول يحيى، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله، فلا حاجة إليه، فتعهد بأعدامها، فشرع عمرو بن العاص في تفرقتها على حمامات الإسكندرية وإحراقها في مواقدتها، فاستنفدت في ستة أشهر، فاسمع ماجرى وأعجب!» (١٥٦) وتذكر بعض المصادر التاريخية أن عدد الحمامات في الاسكندرية في ذلك الوقت بلغ حوالي أربعة آلاف حمام (١٥٧).

تلكم هي رواية القفطى التي عول عليها الكثير من المؤرخين الذين أتوا من بعده. أما بالنسبة للتهمة ذاتها فقد تناولها الكثير من الدارسين من غربيين وغيرهم بين مؤيد ومعارض. ويميل كثير من الكتاب الغربيين بشكل عام إلى تصديقها وذلك لأسباب - لسنا الآن بصدد ذكرها - زاعمين أن هذا التوجه المتزمتم يتفق وروح الإسلام من ناحية، ولكون راويها بداية أحد المسلمين من ناحية أخرى. ومن بين من تناول هذا الأمر من مؤرخي المكتبات الغربيين الذين يميلون إلى تصديقها جونسون وهاريس في كتابهما (تاريخ المكتبات في العالم الغربي) (١٥٨)، وهذا ماذهب إليه أيضاً المؤرخ الإنجليزي المعروف إدوارد

(١٥٢) البغدادى، ص ٤١ - ٤٢.

(١٥٣) العبادى، ص ١٤٧.

(١٥٤) عبد الحكيم، ص ٩٨.

(١٥٥) العبادى، ص ٤٨.

(١٥٦) العبادى، ص ٤٩.

(١٥٧) حسن، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١٥٨) Johnson and Harris, p. 50.

كان يقوم بالكتابة من سنة ٥٤٠ م إن لم يكن قبل فترة الإمبراطور جستنيان (Justinian) في عام ٥٢٧ م، وإذا صح ماذهب إليه بتلر فمعنى ذلك أنه عند افتتاح المسلمين لمصر سنة ٦٤٢ م فإن عمره عندئذ يصبح حوالي ١٢٠ سنة وهذا شيء يكاد يكون مستحيلاً، ولهذا السبب فلا بد أنه توفي قبل ٣٠ أو ٤٠ سنة قبل الفتح الإسلامي لمصر، وهذا هو رأي ألفرد بتلر^(١٦٤)، ولو صح هذا الاستنتاج فإن رواية الحريق هذه تنهدم من أساسها.

ثانياً : أن المؤرخين الذين عاشوا قبل فترة الفتح الإسلامي لم يتطرقوا إلى ذكر مكتبة الإسكندرية ومنهم روفينوس (Rufinus)، وافتينوس (Aphthonius)، وأورسيوس (Orsius) وهؤلاء أشاروا إلى الصراع العنيف بين الوثنيين والمسيحيين وإلى هدم معبد السرابيوم إلا أنهم لم يضمنوا كتاباتهم شيئاً عن مكتبة الإسكندرية طيلة القرنين الخامس والسادس الميلاديين والتي لو كانت قائمة آنذاك لما أغفلوا ذكرها.^(١٦٥)

ثالثاً : لم يرد ذكر المكتبة في كتابات المؤرخين الذين عاشوا تلك الفترة، فلم يشر إليها على سبيل المثال في كتابات يوحنا النيقوسي (John Nikiou)، الذي كان يكتب في أواخر القرن السابع للميلاد، وذكر تفصيلات دقيقة عن الفتح الإسلامي لمصر، ولم يتطرق من قريب أو بعيد إلى حريق المكتبة.^(١٦٦) بل إن المؤرخين حنا مسكوس (John Moschus)، وسوفرونيوس (Sophronius) زارا مصر وتحدثا عن المكتبات الخاصة بالإسكندرية ولم يوردا ذكرا لمكتبة

ادواردز في كتابه (Libraries and Founders of Lib- raries)^(١٥٩) وعلى النقيض من هؤلاء هناك من درسها من الغربيين بعناية وتجرد ولم يصدقوها ومن بينهم المستشرق والمؤرخ البريطاني المشهور ادوارد جيبون (Edward Gibbon) في كتابه (اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها)^(١٦٠) ولعل أهم من درس هذه الرواية بتجرد وعمق وتصدي لها المؤرخ البريطاني المعروف ألفرد بتلر (Alfred Butler) الذي نقدها في فصل كامل من كتابه (فتح العرب لمصر)^(١٦١)، ولعل تلك الدراسة الجيدة من أبلغ الردود على من صدق تلك الرواية وخاصة من الغربيين. كما أن بحث المستشرق المعروف الأستاذ كازانوف الذي تلاه أمام أكاديمية الآثار والآداب في باريس في ٢٨ مارس ١٩٢٣ م الذي فند فيه هذه القصة هو الآخر من خير الردود وأتمها.^(١٦٢) أما الموسوعة الدولية للمكتبات التي تصدرها جمعية المكتبات الأمريكية (ALA) فتشير إلى فاجعة الحريق الذي أصاب حي البروكيوم ومعها المكتبة في عام ٤٧ ق . م. خلال غزو يوليوس قيصر، كما تؤكد التدمير الذي حصل في نهاية القرن الرابع الميلادي الناتج عن النزاع الطائفي بين المسيحيين أنفسهم من ناحية وبينهم والوثنيين من ناحية أخرى، وتخلص الموسوعة إلى القول بأنه لم يبق للمسلمين الفاتحين في منتصف القرن السابع من هذه المكتبة مايدمره.^(١٦٣)

الرد على التهمة

أولاً : تمحورت قصة الحريق هذه حول شخصية يوحنا النحوي وهذا القس - كما يذكر ألفرد بتلر -

Edwards, p. 8. (١٥٩)

Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (١٦٠) (London: Dent, 1969), vol. 5, pp. 343-350.

Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last thirty Years of the Roman Dominion*, P.M. Fraser (ed.) 2nd ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1978), pp. 401-426.

(١٦٢) صروف، ص ١٠.

World Encyclopedia of Library and Information Science, (١٦٣) p. 32.

Butler, pp. 405-406. (١٦٤)

(١٦٥) حسين، ص ٧٣.

(١٦٦) حسين، ص ٧٢.

الإسكندرية مما يدل على عدم وجودها في ذلك الوقت. (١٦٧)

الدمار والضياع خلال فترة القرنين ونصف القرن التي سبقت دخول المسلمين مصر.

سادسا : لو أن المكتبة موجودة إبان الفتح الإسلامي - كما ذكر حسن إبراهيم حسن - لكان في الإمكان إنقاذها - بنقلها مثلا - خلال الهدنة التي استمرت ١١ شهرا خاصة وأن الاتفاقية مع المسلمين تجيز لأهل البلاد المفتوحة نقل ما يريدون. (١٦٨)

سابعا : القول بأن عمرو بن العاص فرق كتب المكتبة على حمامات الإسكندرية وعددها أربعة آلاف، قول مثير للسخرية ومرفوض من عدة نواحي:

١ - أن عمرو بن العاص من الرجال المشهود لهم بالدهاء والعبقرية، وإذا كان فعلا قد عقد العزم على التخلص من تلك الكتب فلا يمكن أن تكون فكرة إحراقها دفعة واحدة غائبة عن ذهنه، ذلك أن فترة الستة أشهر التي حددتها الرواية كمدة لاحتراق الكتب كفيلة بتسرب الكثير من الكتب وبالتالي انتفاء الهدف الديني (المزعوم) لإحراقها - إذا كان ثمة هدف.

٢ - أما إذا كان الهدف من تفريق الكتب على حمامات الإسكندرية الانتفاع منها كوقود لتلك الحمامات، فإن هذا السبب أوهى من سابقه وغير منطقي أيضا لأنه لو كان صحيحا فلا بد أن نتذكر أن أغلبية كتب المكتبة مكتوبة على الجلود - كما نوه إليه في حينه - وهذه المادة لاتصلح للوقود. ولن تجعلها أوامر الخليفة عمر تحترق - على حد تعبير بتلر. (١٦٩)

ثامنا : إن تعاليم الدين الإسلامي تخالف الرواية من أساسها وتهدف إلى عدم التعرض لكتب أهل الكتاب وغيرها، لأنه يجوز أن ينتفع منها المسلمون.

رابعا : لم يذكر قصة الحريق هذه أئمة المؤرخين المسلمين كالطبري وأبى المحاسن والكندي، والسيوطي، والواقدي، والبلاذري، واليعقوبي، وابن الأثير، وابن خلدون، وابن عبد الحكم وإنما ظهرت بعدما يزيد على نصف قرن من وقوعها المزعوم أى في القرن الثالث عشر الميلادي عندما أتى البغدادى والقفطى وابن العبري، فلماذا الصمت الطويل طيلة خمسة قرون ونصف!؟ هذا الأمر يلقي بظلال كثيفة من الشك على الرواية من أساسها.

خامسا : لا بد أن قصة الحريق المزعومة قصد بها إما:

١ - مكتبة الموسيون أو البروكيوم وهي المكتبة الرئيسية التي أسست في حى البروكيوم، وهذه احترقت في عام ٤٧ ق . م. وفي روايات أخرى عام ٤٨ ق . م. عندما أحرق يوليوس قيصر الأسطول المصري ومعه جزء من الحى المذكور بما فيه المكتبة - كما نوه إليه في حينه.

٢ - أو أنه قصد بها مكتبة السيرابيوم وهي المكتبة الفرعية التي أنشئت في معبد سيرابيس بعد خمسين سنة من قيام الأولى، وهذه أيضا قد أصابها الدمار لاحتراقها على يد الامبراطور أوفيان، أو أنها نقلت إلى روما أو القسطنطينية أو أنها انتهت بانتهاء معبد السيرابيوم في عام ٣٩١ ق . م. في فترة الامبراطور ثيودوسيوس، وكل هذه الروايات قد تم التنويه عنها في حينه. ولو سلمنا جدلا أن بعضا من كتب تلك المكتبة قد نجا من تلك الكوارث والمحن فلا بد أنه لحقها

(١٦٨) حسن، ص ٢٤٦.

(١٦٩) Butler, pp. 404-405.

(١٦٧) حسين، ص ٧٢.

أخرى كانت في الإسكندرية قبلها ذهباً فريسة النار وأيدي الأشرار على عهد البطالسة ومن جاء بعدهم من الروم أثناء الحروب الأهلية، ولم يبق منها شيء إلى الفتوح الإسلامية والله أعلم»^(١٧٣) إلا أنه تراجع فيما بعد عن تلك الآراء وأيد الفكرة المضادة القائلة بأن عمرو بن العاص أحرق المكتبة بناء على أمر عمر ابن الخطاب وذلك في كتابه (تاريخ التمدن الإسلامي) بحجة أنه عرض له بمطالعته المتواصلة في تاريخ الإسلام والتمدن الإسلامي ترجيح هذا الرأي لستة أسباب ذكرها زاعماً أن في هذا إجلالاً للحقيقة^(١٧٤) أما تلکم الأسباب فهي :

أولاً، زعم أن لدى العرب رغبة في صدر الإسلام في محو كل كتاب غير القرآن. ثانياً، يرجح أن رواية الحريق قد نقلت أساساً عن القفطي وهو مؤرخ مسلم موثق راجح في عقله غزير في علمه. ثالثاً، ورود بعض الأخبار عن إحراق المسلمين لمكتبات في فارس وغيرها. رابعاً، شيوع إحراق المكتبات في ذلك الوقت فكان أهل كل شعبة أو ملة يحرقون كتب غيرها تشفياً من عدو أو نكاية فيه. خامساً، أن أصحاب الأديان في تلك العصور كانوا يعدون هدم المعابد القديمة وإحراق كتب أصحابها من قبيل السعى في تأييد الأديان الجديدة. سادساً، أن في التاريخ الإسلامي ذكر لبعض الأئمة الذين أحرقوا كتبهم من تلقاء أنفسهم.

وهكذا يخلص قائلًا (فيرجح مما تقدم أن العرب أحرقوا ماعثروا عليه من كتب العلم القديمة في الصدر الأول تأييداً للإسلام، فلما تأيد سلطانهم واشتغلوا بالعلوم عوضوا على العالم أضعاف ما أحرقوه).

تاسعاً : لعل أحد أسباب الحاق تهمة إحراق مكتبة الإسكندرية بالمسلمين ذر الرماد في العيون وذلك لإبعاد الأنظار عما ارتكبه الصليبيون من جرائم حرق الكتب والمكتبات في شرق العالم الإسلامي وغربه على حد سواء. ففي الشرق - وبعد ست سنوات من الحصار تمكن الصليبيون من دخول طرابلس (الشام) عنوة في عام ١٠٠٩م (حوالي ٥٠٣هـ) خلال الحملة الصليبية الأولى وقضوا - ضمن ما قضوا - على مكتبة بنى عمار العامة التي تذكر بعض الروايات أن عدد كتبها يصل إلى ٣ ملايين مجلد. (١٧٠) وقد اعترف بهذا التدمير بعض المستشرقين والكتاب الغربيين أمثال جيبون، وتومسون، وشوشري^(١٧١).

أما صليبيو الأندلس فيبدو أنهم يضمرون كراهية متزايدة للكتب الإسلامية بالذات، ومرجع ذلك وصولهم إلى قناعة مفادها أنه من أجل اجتثاث جذور الإسلام والمسلمين من بلاد الأندلس فإنه لابد من القضاء نهائياً على زادهم الروحي والثقافي المتمثل في القرآن وبقية تراثهم المكتوب مما جعل السياسة ورجال الدين يحرقون الكتب في الساحات العامة في مدن الأندلس كغرناطة وأشبيلية وغيرهما. وكمثال على ذلك ما قام به الكاردينال كسيمينس عندما أمر بتجميع الكتب العربية ومن ثم إحراقها في ميدان باب الرحلة (Bib Rambla) في مدينة غرناطة في عام ١٥١١م^(١٧٢).

وأخيراً يجب التنويه إلى أن المؤرخ جرجي زيدان في كتابه (تاريخ مصر الحديث) قد عالج هذه القضية ووصل إلى قناعة مفادها أن المسلمين لا دور لهم في إحراق مكتبة الإسكندرية. يقول زيدان بالحرف : «... وربما كان الأقرب إلى الصواب أن هذه المكتبة ومكتبة

العلوم الاجتماعية - جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، ع ٦، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(١٧٣) جرجي زيدان، تاريخ مصر الحديث، (مصر: مطبعة المقتطف،

١٣٠٦هـ)، ج ١، ص ١١.

(١٧٤) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ص ٤٤ - ٥١.

(١٧٠) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، (د.م.د.ن.د.ت)،

ج ٢، ص ٥٠.

(١٧١) حمادة، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٧٢) محمد ماهر حمادة، «الكتب والمكتبات في الأندلس»، مجلة كلية

ويرفض على شلش تلك الأسباب لأنها لا تتصل بصلب الموضوع من حيث الظروف التاريخية الخاصة بمكتبة الإسكندرية وتطوراتها، ورواية القفطي والملطي، إلى جانب أن الأسباب المشار إليها تعميمية وتبريرية من ناحية، وظنية من ناحية أخرى.^(١٧٥) ويعتقد الكاتب أن تعاليم الإسلام تخالف هذه الرواية وتقضي بعدم التعرض لكتب أهل الكتاب وكذا الكتب النافعة لأنه يجوز أن ينتفع بها المسلمون. وأما الاعتقاد بأن حرق الكتب تقليد لدى المسلمين فهذا ليس صحيحا جملة وتفصيلا وإلا لما سمحوا لأهل الذمة بالمحافظة على كتبهم.

وفي النهاية يمكن أن نتعرض بإيجاز إلى رأى كاتب آخر هو عباس محمود العقاد، وهو رأى في نظر الكاتب مهم لعدة أسباب منها :

١ - أن فيه ردا قويا على التهمة وهو بهذا يشارك المستشرقين ولا يقل رأيه عن آراء المنصفين منهم ممن تناولوا هذه القضية.

٢ - أن العقاد خلص إلى هذا الاستنتاج بعد تحليل علمي دقيق لشخصية عمر ولثقافته على نحو خاص.

٣ - أورد بعض العوامل المهمة التي قد تكون وراء الأسباب التي أدت إلى ظهور قصة الحريق بعد حوالي ستة قرون من وقوعها. ولقد ورد رأى العقاد هذا في (عبقريه عمر) وتحديدا في موضوع ثقافة عمر وموقفه من الثقافات في زمنه.^(١٧٦)

يبدأ الكاتب باستعراض آراء نخبة ممتازة من المؤرخين الأوروبيين الذين لا يمكن أن يتهموا بالتشيع للمسلمين، كما أن هؤلاء جميعا من الثقات

ومنهم إدوارد جيبون، وألفرد تيلر، وكازانوف جميعهم أنكروا قصة موضوع إحراق المكتبة وجميعهم أوردوا الدلائل القاطعة لدحضها. ثم يستعرض أسباب ظهور القصة في القرن السادس بالذات، ويرى أن تلفيق قصة من هذا النوع يستلزم عناصر شتى لم تجتمع كلها في وقت واحد قبل القرن السادس الهجري. ومن تلك العناصر أن يكون الملفق عليما بالأقوال والأحوال التي أثرت عن عمر بن الخطاب، ولم تكن تلك الأقوال والأحوال معلومة مستفيضة الخبر بين المسلمين أنفسهم في ذلك الوقت ناهيك عن المسيحيين أو الإسرائيليين. وإنما علمت تلك بشكل مستفيض بعد تدوين السير وجمع المتفرقات.^(١٧٧)

وثمة شيء آخر من مستلزمات التلفيق وهو أن يكون الملفق عارفا بما في هذه التهمة من المعابة شاعرا بما فيها من الاعتساف والغرابة، ولم يكن هذا مفهوما أيام فتح الإسكندرية بين خصوم الإسلام. لأن هؤلاء الأعداء - حسب رأى العقاد - قد تعودوا إحراق الكتب وهدم التماثيل واعتبروا الوثنية وبقاياها رجسا من عمل الشيطان يستحوذ نار الدنيا قبل جحيم الآخرة، وما من عارف بالكتب بينهم إلا وسمع بتدمير وإحراق القياصرة المسيحيين ومنهم (ثيو دوسيوس) للهيكل التي احتوت على كتب كثيرة من بقايا المكتبة التي عليها الخلاف. وقد يكون أحد مستلزمات القصة أن يكون العصر عصر حرازة بين الإسلام وخصومه، كما كان عصر الحروب الصليبية وما قبله بقليل.^(١٧٨) هذه الأسباب وغيرها أدت إلى ظهور القصة في هذا الوقت بالذات وهي التي ربما كانت وراء الصمت المطبق الذي استمر مدة تربو على نصف القرن حتى جاء القفطي والبغدادي وأبو الفرج الملطي. ولهذا يجزم العقاد أن القصة ما كان

الإسلامية، ط ١ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م)، م ١، ص ص ٥٨٤ - ٥٩٢.

(١٧٧) العقاد، ص ص ٥٨٩ - ٥٩٠.

(١٧٨) العقاد، ص ٥٩٠.

(١٧٥) على شلش، «دراسات تاريخية: هل أحرق العرب مكتبة الإسكندرية؟» جريدة الشرق الأوسط، ع ٣٥٥٢، ٩ أغسطس ١٩٨٨م، ص ١٢.

(١٧٦) عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة - العبقريات

لها أن تظهر قبل القرن السادس الهجري وإلا فإنها لن تلقى من الرواج والانتشار ما لاقته يوم ظهرت. ويخلص العقاد إلى تكذيب قصة الحرق هذه قائلاً: «يحق لنا أن نعتقد أن كذب الحكاية أرجح من صدقها، وأنها موضوعة في القرن الذي كتبت فيه ولم تتصل بالأزمة السابقة لها بسند صحيح، وربما كانت مدسوسة على الرواة المتأخرين للتشهير بالخليفة المسلم وتسجيل التعصب الذميمة عليه وعلى الإسلام.»^(١٧٩)

دلالات سياسية دعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان

للدكتور محمد عبد الستار عثمان

ملخص البحث : تتناول هذه الدراسة الدلالات السياسية والدعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٦ - ٨٦هـ)؛ وتربط هذه الدراسة بين الآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان وظروف إنشائها ربطا يفيد ويستفيد من مجريات الأحداث التي شهدتها حكم الخليفة عبد الملك بمنظور يكشف عن أهمية الآثار الإسلامية كمصدر مهم من المصادر التي تثرى الكشف عن جوانب مهمة من جوانب السياسة الأموية في عهد هذا الخليفة؛ ويعرض البحث في إيجاز لمفهوم السياسة ورموزها لاسيما الرموز الدعائية ومفهوم السياسة لدى الخليفة عبد الملك ثم تلقى الضوء على سياسة التعريب باعتبارها من أبرز السياسات التي تبناها الخليفة عبد الملك وركز البحث على تعريب السكة وما يعكسه من دلالات دعائية سياسية. وفي إطار إبراز الدلالات السياسية والدعائية للسكة تعرض البحث تفصيلا لدراسة سكة الثائرين على الدولة الأموية وعلاقة ذلك وانعكاساته على سكة الخلافة الأموية وفسر ذلك التناول كثيرا من المسائل المتعلقة بأسباب تعريب السكة ومراحلها وتفسير ماورد على نقوش الثائرين من نقوش وكتابات لها مضامين دعائية سياسية مرتبطة بأحداث عصرها. ثم ينتقل البحث إلى دراسة الدلالات السياسية الدعائية للآثار المعمارية الباقية، فيتناول دراسة قبة الصخرة تفصيلا وما يعكسه بناؤها في عهد الخليفة عبد الملك من دلالات سياسية دعائية. ثم يتناول البحث تاريخ عمارة الكعبة المشرفة في عهد الخليفة عبد الملك وما تعرضت له من أحداث كان لها الكثير من الدلالات الدعائية السياسية المرتبطة ارتباطا واضحا بأحداث عصرها. ويعرض البحث لنوعيات أخرى من المنشآت والآثار التي تعكس دلالات سياسية دعائية كالإنشاءات الحربية وإنشاءات الولاة في الأقاليم لاسيما في مصر وفي بلاد العراق. وانتهت الدراسة إلى أن ممارسات الخليفة عبد الملك السياسية والدعائية جسدت آثاره وهو ما يتفق تماما مع فكره السياسي ممثلا فيما أدلى به من آراء وتوجيهات سياسية، وأوضحت الدراسة - إلى حد كبير - كيف كانت المنجزات الحضارية من وسائل الدعاية السياسية في عهد الخليفة عبد الملك. كما أنها أوضحت الأهداف السياسية للأمويين وخصومهم وكشفت عن الأساليب التي اتبعها الأمويون وخصومهم في سبيل تحقيق هذه الأهداف، وإلى أي مدى استفاد الخصوم من أساليب بعضهم البعض.

السياسة لغة تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم، والرياسة عليهم ونفاذ الأمر فيهم، وقد أشارت المعاجم اللغوية إلى فحوى هذا المضمون من خلال عرضها للأصل اللغوي، ففي لسان العرب: السوس الرياسة يقال ساسهم إذا رأسهم، ويقال سوسوه وأساسوه إذا رأسوه، وساس الأمر سياسته والجمع ساسة وسواس، وفي الحديث النبوي الشريف كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياءهم أي تتولى أمورهم كما

كتاب «سياسة الملك» ولابن الربيع كتاب «سياسة المالك في تدبير شؤون الممالك على التمام والكمال» ولابن رضوان المالقي «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» ولابن الازرق «بدائع السلك في طبائع الملك» وللكتاب عنوان آخر «تحرير السياسة في تدبير الرياسة» وغيرها كثير، ومن هذه المؤلفات ما كان بتوجيه الحكام أنفسهم، ومنها ما تطوع بتأليفه المؤلفون رغبة منهم في تصحيح المسار السياسي إذا ما شباه انحراف عن المبادئ الإسلامية وشرع الدين في السياسة.

وأوضحت هذه المصادر الأسس والمحاور التي كان يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، وهذه الأسس والمحاور تحدد الإطار النظري للدراسات التي تحاول الكشف عن جوانب هذه السياسة ودلالاتها ورموزها.

ولما كانت دراستنا هذه تتناول الدلالات السياسية والدعائية للأثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك ابن مروان (٦٦ - ٨٦هـ) فإن مجالها يختص بدراسة الدلالات التي تعكسها المنشآت الحضارية المادية باعتبار أن العمارة من الأركان الأساسية للملك^(٦)، ومن السكة باعتبارها من شارته المهمة، إضافة إلى أنها «كانت إحدى خطط الولايات الدينية التي تمثل ركنا آخر من الأركان التي ينعقد بها الملك»^(٧).

يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه^(١) وفي القاموس المحيط «سيست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس أي أدب، ومجرب قد سيس عليه أي أدب، وسوس فلان أمور الناس أي صار ملكا»^(٢) ويقول الجوهري في الصحاح بأن السوس: الأصل والطبع والخلق والسجية، يقال الفصاحة «من سوسه أي من طبعه»^(٣).

وهذه المعاني هي ما تدل عليه كلمة Policy في اللغة الإنجليزية فهي التدبير أو الرياسة أو طريقة الحكم وأشكاله في قطر من الأقطار^(٤) ومعناها الاصطلاحي الحديث فن الحكم، «وعلم السياسة هو الذي يبحث في حكم الأمم من حيث أشكاله ونظمه ومقدار ملاءمته لأحوال الشعوب»^(٥).

وقد عرف تراثنا العربي فن التأليف في «السياسة» مستخدما هذا المصطلح منذ القرن الثاني الهجري في صلب الكتب وعناوينها، ومن أمثلة ذلك كتاب السياسة لقسطا بن لوقا البعلبكي، وكتاب «المتوج في العدل والسياسة» «للصالي»، وللكندي الفيلسوف رسائل عدة في «السياسة» و «سياسة العامة» ولأحد تلاميذه أحمد بن الطيب «كتاب السياسة الكبير» و «كتاب السياسة الصغير» وللفارابي «كتاب السياسة المدنية» وموضوعه مانسميه اليوم «الاقتصاد السياسي»، وللماوردي

(٤) محمد منير حجاب، الدعوية السياسية في العصر الأموي (طنطا، مصر: مؤسسة سعيد للطباعة، ١٩٨٦م)، ص ١٩.

(٥) إجلال خليفة، الوسائل الصحفية واتجاهات المجتمع الإسلامي المعاصر (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م)، ص ٢٢٠.

(٦) ابن الازرق، أبو عبد الله محمد الأندلسي، ت ٨٩٦، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (ليبيا - تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٧.

(٧) ابن الازرق، ج ١، ص ٢٦٢.

(١) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الانصاري، ت ٧١١، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠م)، مجلد ٦، مادة سوس.

(٢) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ت ٨١٧، القاموس المحيط (بولاقي - القاهرة، ١٨٩٨م)، مادة سوس.

(٣) الجوهري، اسماعيل بن حماد، القرن ٥هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور (بولاقي - القاهرة، ١٢٨٢هـ)، مادة سوس.

وتحاول هذه الدراسة أن تربط هذه الآثار بظروف إنشائها ربطا يفيد ويستفيد من مجريات الأحداث التي شهدتها حكم الخليفة عبد الملك بمنظور يكشف عن أهمية الآثار الإسلامية كمصدر مهم من المصادر التي تثري - من جهة - الكشف عن جوانب مهمة من السياسة الأموية في عهد هذا الخليفة، ومن جهة أخرى يضيف هذا التناول بعدا آخر للأبعاد التي يمكن تناولها لدراسة الآثار الإسلامية، فيساعد على استنطاقها وإثراء المعرفة بها من خلال إلقاء الضوء على ما يمكن أن تضيفه من معلومات تساعد على كشف غامض أو حل مشكل.

عرف المسلمون في العصور الوسيطة فن الدعاية فوظفوه توظيفا جيدا لتحقيق مآرب سياستهم، فانسجم فن الدعاية والاتصال بال جماهير انسجاما واضحا مع الخطط والأهداف السياسية، وأصبح جزءا من نسيجها، وتعكس بعض الدراسات الإعلامية التاريخية الإسلامية التي تناولت كشف الأساليب الدعائية جوانب مهمة من جوانب الدعاية السياسية الإسلامية وفن الاتصال بال جماهير. وقد ساعدت هذه الدراسات على وضوح الرؤية التاريخية للعصور التي تناولتها بصفة عامة، والمحت على وجه الخصوص إلى أهمية هذا الاتجاه كجانب مهم مكمل للدراسات التاريخية الأخرى^(٨) وتتكامل هذه الدراسات بما تقدمه دراسات العلوم الأخرى ذات الصلة كعلم الآثار.

(٨) من هذه الدراسات - على سبيل المثال - تلك الدراسة التي قام بها الدكتور محمد منير حجاب ونشرها في كتابه الدعاية السياسية.

(٩) تبنى العقل الإنساني الرموز حتى يمكنه تنظيم الخبرة الإنسانية المعقدة في شيء محسوس يستطيع تصنيفه وتذكره، وهذه الرموز ما هي إلا تبسيط للحقائق المجربة، والرمز في اللغة مادل على غيره، ويستخدم للدلالة على وجهين: أولا: دلالة المعاني المجردة عن الأمور الحسية كدلالات الأعداد على الأشياء، ودلالة الحروف على الكميات الجبرية، وثانيا: دلالة الأمور الحسية على المعاني المقصورة، كدلالة أشكال معينة على العلاقات الرياضية، ودلالة

وتعكس الآثار في بعض نماذجها بعضا من الجوانب السياسية الدعائية في العصور التي أنشئت بها بل إنها تمثل أحيانا رموزا^(٩) دعائية سياسية في غاية الأهمية، وتتلخص أهمية الرموز في أنها تصل إلى الغاية القصوى من حيث مقدرتها على تكثيف المذاهب والنظم السياسية وتبسيطها بشكل يساعد على سهولة إدراكها وفهمها، كما أنها تشترك جميعا في أنها تثير جوا من القوة لاغنى للدعاية عنه وتعطى انطبعا بوجودها المستمر يشد من أزر المتعاطفين ويضعف من قوة الخصوم^(١٠) ومن ثم فإن دراستنا للدلالات السياسية الدعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان تركز على هذا الجانب الدعائي السياسي الذي تعكسه هذه الآثار لاسيما تلك الآثار التي وظفت - في الأصل - لتحقيق مثل هذه الأغراض الدعائية.

ويمثل الحكم الأموي (٤١ - ١٣٢هـ) منعطفًا من منعطفات التاريخ السياسي الإسلامي حيث تحول نظام الحكم من نظام قائم على الشورى إلى نظام ملكي عضوض «أخذ في إظهار أبهة الخلافة وترتيب أمورها على نظام الملك لما في ذلك من إرهاب العدو وإخافته، وتزايد الأمر في ذلك حتى اضمحل في جانب الخلافة سائر الممالك العظيمة، وانطوى في ضمنها ممالك المشارق والمغرب وفاقته بابهتها الأكاسرة والقيصرة»^(١١)

وفرضت الظروف السياسية الداخلية والخارجية

بعض الالفاظ على معاني مجردة مثل «الحرية» بمعنى التحرر من أى قيد مادي أو معنوي، ثم هي أمر رفيع يعلو على أية تجسيدات واقعية، حجاب، ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

(١٠) عبد الحليم محمود السيد، علم النفس الاجتماعي والاعلام (القاهرة: ١٩٧٩م)، ص ١٢١؛ حجاب، ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

(١١) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، ت ٨٢٠ هـ، مآثر الانفاة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج ٢، ص ٢٢٥.

ابنه الوليد عن ماهية السياسة، رؤيته السياسية وأسلوبه في إدارة شؤون الحكم والدولة فقد سأل الوليد: يا أبت ما السياسة؟ قال: «هبة الخاصة مع صدق محبتها واقتياد قلوب العامة بالانصاف لها واحتمال هفوات الصنائع فإن شكرها أقرب للأيدي منها» ويتضح من هذه الرؤية أنها تجسد «التأثير والقيادة» كاسلوبين من بين الأساليب المهمة للسياسة الناجحة.^(١٦)

وسياسة تعريب الدولة من السياسات المهمة التي تبناها الخليفة عبد الملك بن مروان وارتبطت به، وانطوت هذه السياسة على تحقيق أهداف مهمة منها نشر الإسلام واللغة العربية، وتحقيق الاستقلال الاقتصادي الكامل لاسيما في مجال السكة. وقد سائر أهل البلاد المفتوحة هذا الاتجاه السياسي طمعا في شغل المناصب الإدارية، وأثمر اختلاط العرب، بالتزاوج، مع أهل البلاد المفتوحة جيلا من المولدين عقيدته الإسلام ولغته العربية، فكان لهذا الجيل دور بارز في سرعة انتشار الإسلام واللغة العربية انتشارا سريعا بين أهالي البلاد المفتوحة واکب سياسة التعريب وأكد نجاحها، هذا بالإضافة إلى نشوء مدارس علمية فقهية إسلامية في مدن الأمصار الناشئة كالبصرة والكوفة والفسطاط وغيرها والتي أسسها الصحابة والتابعون الذين انطلقوا مع الفتوحات، أو ممن تركوا «المدينة المنورة» بعد ذلك

في العصر الأموي اتجاه الدولة نحو تدعيم سلطتها وإبراز سيادتها في محاولة لتطوير النظام المدني الذي يساعد الأمويين على فرض السيادة وتأسيس الكيان الإداري للدولة، وقد صاغت هذه الأهداف الخطط السياسية التي نفذها الأمويون تنفيذا يحقق هذه الأهداف ومكنهم من السيطرة على الحكم الذي قاومته اتجاهات سياسية أخرى رأت أحقيتها في الخلافة فاستمر الصراع السياسي ظاهرا أو مختفيا إلى أن نجح العباسيون في وضع نهاية لهذه الدولة سنة ١٣٢هـ.

واشتهر الخليفة عبد الملك (٦٥ - ٨٦هـ) بحكمته السياسية وحسن إدارته فقد «كان يباشر الأمور بنفسه، متيقظا في سلطانه حاذقا في رايه، لا يكل الأمور في أعدائه وأهل حربه إلى غيره حتى يباشرها بنفسه، يركب الخطر في كثير من أموره فتغره السلامة»^(١٢) وجابه أخطار وأحداث عصره مجابهة قوي محتمل»^(١٣)، وانطلق بالدولة العربية انطلاقة قوية وضعته في مراتب الملوك المشهورين والسياسة العظام فيروي أن المنصور قال: «الخلفاء أربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، والملوك أربعة معاوية وعبد الملك وهشام وأنا»^(١٤)، وكذلك قيل «أن السواس من بني أمية ثلاثة معاوية وعبد الملك وهشام»^(١٥).

وتعكس إجابة الخليفة عبد الملك بن مروان لسؤال

(١٢) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، ت ٣٤٥-٣٤٦هـ، التنبية والإشراف (بيروت: دار صعب، د.ت)، ص ٢٧٢.

(١٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت ٩١١هـ، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصورة من طبعة القاهرة سنة ١٣٧١ هـ، د.ت)، ص ٢٢١.

(١٤) ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين بن يوسف، ت ٨٧٤هـ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر، دار الكتب: ١٩٣٩م)، ج ٢، ص ٢٢.

(١٥) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، ت ٣٢٨هـ، العقد الفريد (القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٩٤٠م)، ج ٤، ص ٤٠١.

(١٦) ابن رضوان، أبي القاسم الملقب ت ٧٨٢هـ، الشهب اللامعة في

السياسة الخافعة، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤م)، ص ١٦٢، أدرك هذه الرؤية ولیم ولش Wilsh Liam Wilsh الأستاذ الأمريكي وضمنها في تعريفه للسياسة في كتابه Studying Politics (New York, 1973) وذكر أنها «فعالية استخدام الموارد الطبيعية وغير الطبيعية والتأثير والقيادة واتخاذ القرارات في المؤسسات الحكومية والمنظمات والمؤسسات الأخرى، وهكذا يتأكد سبق عبد الملك بن مروان الذي أكد على أسلوب التأثير بالقيادة قبل ولش بأكثر من ثلاثة عشر قرنا (سعد أبو ديه، «التطور التاريخي لمعنى السياسة بين عبد الملك بن مروان وبين ولیم ولش الأستاذ الأمريكي، مجلة المؤرخ العربي، اتحاد المؤرخين العرب، العراق، العدد ٣٣، ١٩٨٧م، ص ١٩٢، ١٩٥ - ١٩٣».

تحت تأثير اضطهاد الأمويين كبعض الانصار الذين هاجروا وأنساحوا في بلاد المغرب والاندلس.

وتعكس دراسة السكة الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك جانبا مهما من جوانب سياسة التعريب^(١٧) التي انطوت على تحقيق أهداف اقتصادية ترمي - في الأصل - إلى تحقيق استقلالية الدولة وحريتها في ضرب مسكوكاتها الخاصة بها، كما تضمنت أيضا تحقيق الاستقرار الاقتصادي المرتبط بالمعاملات التجارية واستخدام وحدات السكة وسيلة للتعامل، إضافة إلى أنها استخدمت لتحقيق غايات دعائية سياسية على المستوى الداخلي والخارجي على حد سواء.

والسكة شارة من شارات الملك التي اهتمت بها الدولة وحرصت على سكها والإشراف عليها، وسجلت عليها عقائدها الدينية والمذهبية وشعاراتها السياسية، وهذا شأن المسكوكات منذ اختراع الليديين لها في القرن السابع قبل الميلاد.^(١٨)

وتسجل المسكوكات التي تعامل بها المسلمون قبل تعريب السكة على يد عبد الملك محاولات متتابعة نحو تعريبها، ارتبطت ارتباطا واضحا بالظروف السياسية والاقتصادية للدولة الإسلامية، ابتداء من عهد الرسول ﷺ وحتى عبد الملك بن مروان الذي أتم التعريب بعدما توافرت له أسباب إنجازه.

وقد أقر الرسول ﷺ ما كان قائما في التعامل من

مسكوكات بيزنطية أو ساسانية أو حميرية جنوبية بما عليها من نقوش مسيحية أو وثنية أو صور الملوك وأباطرة. كما أقر وزن الدينار، ومع تنوع وزن الدراهم باتت الحاجة ملحة إلى تحديد وزن شرعي تجري وفقه المعاملات الشرعية كالزكاة والدية وغيرها لاسيما وأنه تنوعت أوزان الدراهم التي كانت شائعة في التعامل فكان منها: الدراهم «الكبار» وكان وزنها مثقالاً أي عشرين قيراطاً^(١٩) و«الصغار» وكان وزنها نصف مثقال أي عشرة قيراط «والوسط» وكان العشرة منها وزن ستة مثاقيل أي اثني عشر قيراطاً. فقد روى البلاذري عن الحسن بن صالح قال: «كانت الدراهم من ضرب الأعاجم مختلفة، كبارا وصغارا فكانوا يضربون منها مثقالا وهو وزن عشرين قيراطا ويضربون منها وزن اثني عشر قيراطا ويضربون بوزن عشرة قيراط وهي أنصاف المثاقيل» وروى عن غير الحسن بن صالح فقال: «كانت دراهم الأعاجم مختلفة، ما العشرة منها وزن عشرة مثاقيل، وما العشرة منها وزن ستة مثاقيل وما العشرة منها وزن خمسة مثاقيل» ولما جاء الإسلام وفرض الزكاة في الفضة وجعل على كل مايتى درهم خمسة دراهم اعتبرت الدراهم التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل هي الدراهم التي يقال لها، وزن سبعة، وهي الدراهم الوسط في وزنها بالنسبة لنوعيات الدراهم الثلاثة - التي أشرنا إليها - ذلك أنهم جمعوا قيراط الدراهم الكبار والوسط والصغار وقسموها على ثلاثة فكانت العملية الحسابية ونتاجها كالتالي (٢٠ + ١٢ + ١٠) ÷ ٣ = ١٤ قيراطا. فكان هذا هو الدرهم

رقم ٤٥٤، المجلد ٤٨، جده، مايو سنة ١٩٨٧م، ص ٢٧١؛ عبد الرحمن قهني محمد، «تعريب النقود ومدلوله الحضاري»، مجلة المنهل، عدد ٤٥٤، المجلد ٤٨، مايو ١٩٨٧م، ص ٢٨٢.

(١٩) محمد عبد الرؤوف المناوي، ت ١٠٣١، النقود والمكاييل والموازين، تحقيق رجاء محمود سامرائي، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨١)، ص ٥١، ٥٩-٦٠؛ عبد القويم زلوم، الأموال في دول الخلافة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣

(١٧) تعريب السكة على يد عبد الملك بن مروان تناولته العديد من الدراسات الأثرية في مجال علم النميات ونركز - هنا - في هذه الدراسة على الجوانب الدعائية السياسية للمسكوكات في عهد الخليفة عبد الملك، ويوضح هذا المنظور كثيرا من النقاط التي ثار حولها جدل ومناقشات انتهت إلى آراء تعيد هذه الدراسة النظر في بعضها.

(١٨) للاستزادة راجع عبد العزيز حميد صالح، «النقود وثائق تاريخية» مجلة المنهل، العدد السنوي المتخصص عن الآثار والآثار «عدد

الشرعي المعتبر في أحكام الزكاة والديات، وكان هذا هو الوزن المعتبر في عصر الرسول ﷺ في المعاملات الشرعية وسار عليه الخلفاء الراشدون من بعده.

وفي عهد الخليفة عمر امتدت فتوحات الإسلام واتسعت دولته، وحرص الخليفة على إضافة نقوش عربية إسلامية على النقود التي كانت متداولة، مشيراً بذلك إلى الشخصية العربية؛ فقد ذكر المقرئ أن الخليفة عمر سنة ١٨ هـ (٦٣٩م) ضرب الدراهم على نقش الكسروية وشكلها غير أنه زاد في بعضها «الحمد لله» وفي بعضها «لا اله الا الله وحده»^(٢٠)، وعثر على دراهم ضربت سنة ٢٠ هـ (٦٤١م) تحمل نقوشاً نصها «باسم الله» و«باسم الله ربي». كما ضرب الفلوس على طراز هرقل سنة ١٧ هـ (٦٣٨م) مسجلاً اسمه بحروف عربية، كما أضاف على كتابات الفلوس المضروبة في دمشق كلمة «جاين» وعلى الفلوس المضروبة في حمص كلمة «طيب» أو «واف» إشارة إلى الوزن الصحيح، ثم ظهرت البسمة وتبعها بعد قليل كلمة التوحيد التي نجدها على الفلوس من طراز هرقل وقسطنطين وهرقليوناس وكذلك على الدنانير من الطراز نفسه^(٢٢)، وهكذا بدأت إرهابات تعريب المسكوكات على يد الخليفة عمر.

وتشير المصادر إلى أن الخليفة عثمان تابع المسيرة وضرب دراهم عليها عبارة «الله أكبر»^(٢٣) ولكن لم يعثر على أي من هذه الدراهم أو الدنانير التي ضربت في عهد عثمان.

وتفصح هذه الكلمات العربية عن عقيدة الدولة

واتجاهها نحو التعريب، كما أنها تشير إلى استمرار دور الضرب في المدن المفتوحة في عملها في سك السكة تحت الإشراف العربي الإسلامي الجديد.

وبعد مقتل عثمان كان ماتعرضت له الدولة الإسلامية من اضطرابات سياسية انتهت بسيطرة الأمويين على الحكم، تلك السيطرة التي قاومتها اتجاهات سياسية أخرى تسببت في كثير من الثورات حتى عهد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي استطاع أن يقضي عليها. وكانت هذه الاضطرابات من العوامل التي أدت إلى تأخير الانطلاق نحو تعريب المسكوكات تعريباً كاملاً، فقد اقتضت حكمة الأمويين السياسية مهادنة الدولة البيزنطية؛ التي كانت تعتبر نفسها صاحبة الحق - الوحيدة - في ضرب الدنانير، كما أن الدولة الأموية في هذه الاثناء فقدت ولاء كثير من الأقاليم التي بايعت وخضعت لسلطات الثائرين عليها حتى انحصرت سيطرتها في بعض الأحيان على بلاد الشام^(٢٤)، بل إن الثائرين في هذه الأقاليم - إعلاناً عن عدم خضوعهم للدولة - قاموا بضرب مسكوكات ثائرة تؤكد استقلالهم، كما سنعرض تفصيلاً.

ولما كانت المسكوكات شارة من شارات الملك فقد حرص مؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان على ضرب مسكوكات تؤكد سلطة الأمويين السياسية، تلك السلطة التي لم تجد المبايع الكاملة، وقوبلت بالثورة والخروج عليها من العلويين والخوارج. وأشارت المصادر إلى أن معاوية ضرب دنانير ذهبية عليها صورته وهو متقلد سيفه^(٢٥)، واحتمال الكشف عن هذه الدنانير قائم، لاسيما أنه عثر على فلوس برونزية نسبت إليه ضربت في ايليا بفلسطين وتحمل

(٢٢) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٣٦.

(٢٣) الكرمل، ص ٣١ - ٣٢.

(٢٤) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦ هـ، التنبيه والإشراف (لبنان: دار صعب، د.ت)، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

(٢٥) الكرمل، ص ٣١ - ٣٢.

(٢٠) انستاس الكرمل، النقود العربية وعلم النميات العربية (القاهرة، ١٩٣٦م)، ص ٣١ - ٣٢.

(٢١) عبد الرحمن فهمي محمد، موسوعة النقود العربية وعلم النميات (١) فجر السكة العربية (القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٥م)، ص ٣٦.

معارك الفتوحات الإسلامية المستمرة^(٢٦)، وهناك احتمال آخر هو أن تكون دنانير معاوية التي نقشها بصورته تحمل أيضا صورة الامبراطور على الوجه الآخر فلا تكون مثار نزاع. وكل احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة المتعلقة بضرب معاوية لدينار نقش عليه صورته يعكس مدى تأثير الظروف السياسية التي كان عليها حال الدولة الأموية داخليا وخارجيا.

وتبقى فلوس معاوية هي الدليل المادي الدال على استغلاله للمسكوكات في تحقيق الدعاية السياسية المطلوبة، وهي تأكيد سلطان الدولة الأموية. ولما كانت الفلوس أكثر وحدات السكة انتشارا في المعاملات اليومية، ك شراء محقرات السلع والمواد الغذائية وغيرها، فإن نقش صورة معاوية عليها كان ليحقق الغرض الدعائي، عن طريق الرمز السياسي، تحقيقا واسع المدى بين فئات المجتمع الإسلامي غنيها وفقيرها، وتوافق هذا والظروف السياسية في هذه الفترة الحرجة التي انتزع فيها الأمويون السلطة فقد كانوا في حاجة إلى التركيز على الأوضاع الداخلية، وكسب إجماع عام من فئات المجتمع يدعم هذه السلطة، وهو ما يترتب عليه قوة وتماسك للدولة يساعدها على مجابهة الأخطار الخارجية، ويدعم سياستها الخارجية مع جيرانها لاسيما الدولة البيزنطية.

واستطاع عبد الملك أن يقضي على خصومه والثورات التي قامت ضده وسيطر على أمور الدولة

صورته فعلا^(٢٦) وكذلك نسب اليه Muller درهما ضرب على الطراز الساساني سنة ٤٣ هـ^(٢٧)، وتؤكد هذه الإشارات التاريخية والأدلة المادية ضرب معاوية لمسكوكات حرص فيها على نقش صورته متقلدا سيفه كعلامة واضحة ورمز دعائي بارز يؤكد به سلطة الأمويين السياسية، تلك السلطة التي قاومها العلويون والخوارج.

ويبدو أن نقش صورة معاوية متقلدا سيفه على الدينار - كما أشار المؤرخون - وعلى الفلوس - كما ثبت مما عثر عليه - كان مقصودا لأنه تقلد الخليفة سيفه كان علامة أو رمزا للإمامة عند المسلمين.

ولم يعثر على أي من هذه الدنانير التي نسبت إلى معاوية، وربما يعزى ذلك إلى صهر هذه القطع وإعادة ضربها من جديد، وإن كان من الباحثين من يرى استبعاد ظهور مثل هذه الدنانير، لأن ظهورها معناه إثارة النزاع بين معاوية والدولة البيزنطية مقارنة بما حدث في عهد الخليفة عبد الملك^(٢٨)، والاعتقاد بصحة هذا الرأي يعني أن الدولة الأموية في عهد معاوية لم تكن لها القدرة على ضرب دنانير بهذه الهيئة خشية اعتراض امبراطور الدولة البيزنطية وعدم الاعتقاد به، يعني عدم خشية الأمويين من اعتراض الامبراطور البيزنطي والدخول معه في صدام نتيجة نقش صورة معاوية على الدنانير، وهو احتمال قائم أيضا لاسيما وأن العلاقات السياسية بين معاوية والدولة البيزنطية تأرجحت بين المهادنة أثناء انشغال معاوية بالثورات الداخلية، وبين العداء الذي تعكسه

(٢٦) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٣٧؛ سمير شما، النقود الإسلامية التي ضربت في فلسطين (القاهرة: مطبعة الجمهورية، ١٩٨٠م)، ص ٣٢.

(٢٧) Muller, *Der Islam* (Berlin, 1885), VI, 349؛ عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٣٧.

(٢٨) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٣٧، وكشفت هيئة

الآثار المصرية مؤخرا عن مجموعة من المسكوكات الذهبية، قيل إن القراءات الأولية لأحد دنانيرها تشير إلى أنه يرجع إلى بداية العصر الأموي، ولم تنشر كتابات هذا الدينار حتى الآن، وإذا ثبت أنه يرجع إلى عهد معاوية تتحقق الرواية التاريخية عن ضرب معاوية لدنانير، وبذلك يكتمل له ضرب جميع أنواع المسكوكات من دنانير ودرهم وفلوس.

(٢٩) السيوطي، ص ١٩٦.

وقد ذكرت المصادر العربية روايات تاريخية تكشف عن الملابس التي صاحبت تعريب عبد الملك للسكة، وجانب آخر من الأسباب الظاهرية التي دفعت عبد الملك لاتخاذ هذه الخطوة. وهي أسباب صاحبت آلية الأحوال السياسية والاقتصادية التي حتمت هذا التعريب بعدما تهيأ له المناخ السياسي والاقتصادي بصورة لم تحدث من قبل.

وتعتبر رواية البيهقي الأصل لكل الروايات اللاحقة^(٢٣) باعتبارها أقدم هذه الروايات وأكثرها تفصيلاً، وتذكر هذه الرواية أن: «الكسائي دخل على الرشيد ذات يوم وهو في إيوانه... وبيده درهم تلوح كتابته وهو يتأمل، وكان كثير ما يحدثني، فقال: هل علمت أول من سن هذه الكتابة في الذهب والفضة؟ قلت ياسيدي هو عبد الملك بن مروان (قال: فما كان السبب؟ قلت لا علم لي)^(٢٤) غير أنه كانت القراطيس للروم، وكان أكثر من بمصر نصرانيا على دين ملك الروم، وكانت طرازها أبا وابنا وروحا، فلم يزل كذلك صدر الاسلام كله، يمضي إلى ما كان عليه، إلى أن ملك عبد الملك بن مروان، فتنبه له، وكان فطنا، فبينما هو ذات يوم إذ مر به قرطاس، فنظر طرازه، فأمر أن يترجم بالعربية^(٢٥) ففعل ذلك فانكره وقال: ما أغلظ هذا في أمر الدين والإسلام، أن يكون طراز

وأقاليمها سيطرة كاملة، فتوحدت على يديه وبدأ استقرارها السياسي عام ٧٣ هـ، وهو ما أطلق عليه عام الجماعة (الثاني) في إشارة ضمنية إلى المبايعة الكاملة لحكم الأمويين. وقد دفع هذا الاستقرار السياسي التعريب دفعات قوية، فبدأ تعريب المسكوكات على يد الخليفة عبد الملك في إطار هذه السياسة.

ودفعت الظروف الاقتصادية المحلية الخليفة عبد الملك لأن يسارع بتعريب السكة لاسيما وأن اتساع دائرة النشاط التجاري للدولة قبل استقرارها في عهد عبد الملك ترتب عليه «عدم استقرار قيمة النقد وما استتبع ذلك من تلاعب في الأسعار» مما أزعج الخليفة عبد الملك تماما، فرأى ضرورة العمل على توحيد أسعار النقود وأوزانها بإخضاعها لإشراف دقيق^(٢٦)، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك إشارة واضحة عندما ذكر أن عبد الملك رأى «اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجارين في معاملة المسلمين من الغش فعين مقدارهما»^(٢٧) وبمنطق صحيح يحصر ابن الأزرقي الغش في الدراهم «التي تفاحش غشها لغفلة الدولة عن ذلك فأمر عبد الملك الحجاج بضرب الدراهم سنة أربع وسبعين، ثم أمر بضربها في سائر النواحي سنة ستة وسبعين»^(٢٨).

(١٩٥٤م)، ج ١، ص ٦٢ - ٦٤: البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى، ت ٢٧٩ هـ، فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٤١، ٢٤٢: الكرمل، ص ٢٥: ابن تغري بردي، ج ١، ص ١٧٦ - ١٧٧: المناوي، ص ٦٢، ٦٣.

(٢٤) يشير النص إلى التحفظ والاحتراز في ذكر معرفة الأسباب، ويترك الباب مفتوحا أمام معرفة أسباب أخرى.

(٢٥) يشير النص إلى أن الطراز كان مكتوبا بغير العربية، وقد جرت العادة على الكتابة باليونانية في مصر، واستمر ذلك في القرون الأولى للهجرة، مما يشير إلى أهمية سياسة التعريب التي تبناها عبد الملك وهي السياسة التي أدت إلى استخدام العربية في المكاتبات الرسمية، وقد وردت كثير من الوثائق التي كتبت باليونانية والعربية معا كدليل على مرحلة انتقالية انتهت بسيادة العربية في جميع المحررات.

(٢٠) عبد الرحمن فهمي، «تعريب النقود»، ص ٣٩٠.

(٢١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٨ هـ، المقدمة (القاهرة: المطبعة البهية بالازهر، د.ت)، ص ١٨٣.

(٢٢) ابن الأزرقي، ج ١، ص ٢٦٢، ورواية ابن الأزرقي أدق لاسيما وأن رواية البيهقي حول تعريب عبد الملك السكة أشارت تحديدا إلى مشكلة وزن الدرهم، ولم يكن هناك خلاف حول الدينار، وكتاب ابن الأزرقي تال لما ورد في مقدمة ابن خلدون بعشرين عاما تقريبا، وتناول فيه نفس المسائل التي عرض لها ابن خلدون، لكنه كان أدق في المسائل الشرعية باعتبار اهتماماته القضائية، وتؤكد رواية القلقشندي فحوى ما ذكره ابن الأزرقي (القلقشندي، ج ٢، ص ٢٤٥).

(٢٣) وردت روايات مشابهة بصياغات مختلفة في زيادة أو نقص، لكنها جميعا تتحد في المضمون العام مع رواية البيهقي: راجع الدميري، كمال الدين، ت ٨٠٨ هـ، حياة الحيوان الكبرى (القاهرة،

الأمر... فجمع أهل الإسلام واستشارهم فقال له محمد بن علي بن الحسين^(٣٩)... تدعو هذه الساعة بصناع فيضربون بين يديك سككاً للدراهم والدنانير وتجعل النقش عليها صورة التوحيد وذكر رسول الله ﷺ أحدهما على وجه الدينار والآخر في الوجه الثاني وجعل مدار الدرهم والدينار ذكر البلد الذي يضرب فيه والسنة التي تضرب فيها تلك الدراهم والدنانير، وتعتمد إلى وزن ثلاثين درهماً عدد من الأصناف الثلاثة: التي العشرة منها وزن عشرة مثاقيل وعشرة منها وزن ستة مثاقيل وعشرة منها وزن خمسة مثاقيل فتكون أوزانها جميعاً إحدى وعشرين مثقالاً فتجزئها من الثلاثين فتصير العدة من الجميع وزن سبعة مثاقيل^(٤٠) وتصب صنجات من قواريير لا تستحيل إلى زيادة أو نقصان... وأمره محمد بن علي ابن الحسين رضي الله عنه أن يكتب السكك في جميع بلدان الإسلام وأن يتقدم الناس في التعامل بها، وأن يتهدد بقتل من يتعامل بغير هذه السكة من الدراهم والدنانير حتى تعاد إلى السكك الإسلامية ففعل ذلك عبد الملك»^(٤١)

وتكشف هذه الرواية عن جانب من آلية الأحداث

القراطيس وهي تحمل في الأواني والثياب وهما يعملان بمصر، وغير ذلك مما يطرز من ستور وغيرها من عمل هذا البلد على سعته وكثرة ماله، والبلد يخرج منه هذه القراطيس فتدور في الآفاق والبلاد وقد طرزت بشرك مثبت عليها فأمر بالكتابة إلى عبد العزيز ابن مروان - وكان عامله على مصر - بإبطال ذلك الطراز على ما كان يطرز به من ثوب وقسطاس وستر وغير ذلك^(٣٦) وأن يأخذ صناع القراطيس بتطريزها بصورة التوحيد «شهد الله أنه لا اله الا هو» وهذا طراز القراطيس خاصة، إلى هذا الوقت لم ينقص ولم يزد ولم يتغير وكتب إلى عمال الآفاق جميعاً بإبطال ما في أعمالهم من القراطيس المطرزة بطراز الروم^(٣٧)... فلما ثبتت القراطيس بالطراز المحدث بالتوحيد وحمل إلى بلاد الروم ووصل إلى ملكهم وترجم له ذلك الطراز فأنكره وغلظ عليه واستشاط غيظاً، فكتب إلى عبد الملك.. لتأمرن برد الطراز إلى ما كان عليه أو لأمرن بنقش الدنانير والدراهم، فإنك تعلم ألا ينقش شيء منها إلا ما ينقش في بلادهم^(٣٨) ولم تكن الدراهم والدنانير نقشت في الإسلام فينقش عليها شتم نبيك... فلما قرأ عبد الملك الكتاب، صعب عليه

أي العشرة وزن خمسة مثاقيل والوسط وزن العشرة منها ستة مثاقيل فجري تحديد وزن الدرهم الإسلامي الشرعي على أخذ متوسط وزن هذه الأنواع الثلاثة فكان المتوسط حسابياً

$$V = \frac{5 + 6 + 10}{3}$$

أي وزن العشرة دراهم الشرعية يساوي سبعة مثاقيل، وهو الوزن الذي أشار به - كما تذكر رواية البيهقي - محمد بن علي بن الحسين على عبد الملك، وقد أشرنا إلى أن هذا الوزن حدد قبل ذلك في بداية العصر الإسلامي لتحديد قيمة الزكاة والدية بالدراهم تحديداً شرعياً سليماً، وهناك من الروايات ما يشير إلى أن هذا الوزن استخدم في تحرير أوزان الدراهم قبل عبد الملك فقد نقل الواقدي عن وهب بن كيسان أنه قال: «رأيت الدنانير والدراهم قبل أن ينقشها عبد الملك ممسوحة وهي وزن الدنانير والدراهم التي ضربها عبد الملك» للاستزادة راجع زلوم، ص ٢٠٢ - ٢٠٣. (٤١) البيهقي، إبراهيم بن محمد، من علماء القرن ٥هـ، المحاسن والمسئول (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٦١)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٣٦) يشير النص إلى أن «الطراز» لم يقتصر تغييره على البردي، ولكن التغيير امتد إلى طراز النسيج والستر وغيرها من المواد التي كان يسجل عليها شريط للطراز.

(٣٧) يتضمن هذا الأمر إشارة إلى وجوب التقيد باستخدام قراطيس عليها الطراز العربي الإسلامي، وعدم استخدام ماتوافر من قراطيس عليها طراز الروم حتى ينضبط تنفيذ الأوامر في جميع الأقاليم في وقت واحد، وهو ما يدل على الدقة والرغبة في تحقيق الهدف كاملاً دون خلل.

(٣٨) يشير هذا النص إلى أي مدى كان الامبراطور يعتبر ضرب الدنانير حقاً من حقوق الامبراطورية البيزنطية.

(٣٩) أشار المقرئزي وغيره إلى أن خالد بن يزيد بن معاوية هو الذي أشار على عبد الملك بضرب سكك إسلامية وليس محمد بن علي بن الحسين (الكرمي، ص ٣٥)، وتؤكد هذه الإشارة جانباً من جوانب سياسة عبد الملك التي تعتمد مستشارين من أهل المعرفة وهم الذين أشار إليهم في تعريفه للسياسة «بالخاصة» كما أشرنا.

(٤٠) كان هناك - كما أشرنا - ثلاثة أنواع من الدراهم الكسروية الكبار وزن الواحد منها مثقال والصغار وزن الواحد منها نصف مثقال،

تكشف عن دلالات سياسية دعائية، وتفسر وظيفة الرمز تفسيراً واضحاً، ماورد على هذه المسكوكات من صور ونقوش.

ويجدر قبل أن نتعرض لمسكوكات عبد الملك المعربة، أن نعرض لنقوش الدينار البيزنطي الذي كان سائداً في التعامل وما مر به من مراحل تعريبية سبقت التعريب الكامل الذي قام به عبد الملك؛ فعلى وجه الدينار البيزنطي جرت العادة بنقش صورة الامبراطور هرقل وولديه هرقلوناس وقسطنطين على رؤوسهم التيجان التي تعلوها علامة الديانة المسيحية؛ وهي الصليبان وبأيديهم عصي المطارنة تنتهي بصليب، ونقش على الظهر مدرجات أربعة فوقها صليب كبير وتحت المدرجات توجد الحروف Cono وهي الحروف الأولى من كلمة القسطنطينية في إشارة إلى دار الضرب، وتحيط بالصليب جهة الحافة كتابات بحروف يونانية عبارة عن عبارات دعائية تتجه باتجاه عقرب الساعة كما نقش حرف B بجانب الحروف Cono إشارة إلى أن القطعة من الذهب.

وأدخلت على هذا الشكل البيزنطي عدة تحويلات وتعديلات كحذف الصليبان من فوق الرؤوس ومن أعلى عصي المطارنة في الوجه، وتحويل الصليب في الظهر ليصبح على هيئة حرف T.

ثم حدث تعديل آخر له أهميته في مرحلة تالية حيث حور الصليب الكبير الذي على الظهر من حرف T إلى ما يشبه قائم ينتهي من أعلى بحلقة، ونقش نص إسلامي بالهامش بالخط الكوفي يتضمن عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية نصه «لا اله الا الله وحده

التي دفعت عبد الملك إلى تعريب السكة^(٤٢) والربط بين ما ذكر عن ماساد من غش في وزن الدرهم «لغفلة الدولة عن ذلك» - كما يقول ابن الأزرق -، وما تسبب عنه من إرباك للنشاط التجاري، وبين ماورد في رواية البيهقي من نصوص تمس بالوضع السياسي والديني للدولة حيث أشار الامبراطور البيزنطي إلى أنه صاحب الحق الوحيد في إصدار السكة وأنه ينقشها بما يسيء إلى رسول الله إن لم يغير طراز البردي، وربط ذلك كله بما كان يسود المناخ الديني من جدل عنيف بين المسلمين والمسيحيين لاسيما فيما يختص بالعقيدة، عقيدة التوحيد وعقيدة التثليث، وما حدث من تحسن في الأوضاع السياسية والاقتصادية الداخلية بعد إنهاء الصراعات والثورات الداخلية واجماع المسلمين على الخليفة عبد الملك. هذا الربط يجعل أمر تعريب المسكوكات نتيجة حتمية طبيعية تستكمل بها الدولة العربية الإسلامية مظاهر استقلالها السياسي والاقتصادي، وتأخذ مسكوكاتها مكانتها بين المسكوكات الأخرى السائدة في التعامل، تلك المكانة التي استمدت قوتها من قوة الدولة السياسية والاقتصادية «فاكتسبت ثقة المتعاملين بها نظرا لجودة عيارها وانتظام شكلها وجمال نقوشها، ودقة وزنها، فاكتسحت أمامها الدينار البيزنطي، واحتلت مكان سمعته العالمية، بل وأصبحت النقود الإسلامية خير سفير لعقيدة التوحيد بما تحمله من كتابات عربية وآيات قرآنية»^(٤٣)

وتكشف دراسة مسكوكات عبد الملك عن صدق كثير من التفاصيل التي أوردها البيهقي عن أسباب تعريب عبد الملك للسكة، وارتباط ذلك بأحداث تعريب طراز البردي، وكتابة الطراز بعبارات إسلامية تشير إلى عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية، كما أنها

من خطوات كان من بين الأسباب التي أدت إلى التعريب، عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات ومدلوله الحضاري» المنهل، عدد ٤٥٤، ١٩٨٧م، ص ٣٩٠.

(٤٣) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٣٩٠.

(٤٢) انكر عبد الرحمن فهمي ماورد في هذه الرواية من أن تعريب طراز البردي كان السبب في تعريب السكة على يد عبد الملك «موسوعة النقود»: فجر السكة، ص ٣٩ - ٤٢) ثم عدل هذا الرأي واعتبر أن ماورد في رواية البيهقي حول تعريب البردي وما أعقبه

للامبراطور البيزنطي، وأن ضرب الدنانير لم يعد مقصورا على الامبراطور كما جاء في رسالته التي بعث بها إلى الخليفة عبد الملك بعد تغيير طراز البردي إلى الطراز الإسلامي بدلا من الطراز المسيحي الذي يشير إلى عقيدة التثليث. وكان هذا الطراز من الدنانير المصورة بصورة عبد الملك بمثابة الرد الكافي الذي يرفض إعادة طراز البردي إلى ما كان عليه، ويجسد سياسة الدولة العربية نحو تعريب مسكوكاتها باعتبار أن ذلك جزء مهم من سياسة التعريب العامة التي انتهجتها الدولة، ونجاح هذه السياسة وحمايتها هو في حد ذاته يعتبر دلالة واضحة على تحول خطير في اتجاهات السياسة الأموية الخارجية التي سعت قبل ذلك لمهادنة أعدائها المجاورين لها لاسيما الدولة البيزنطية، للتفرغ للأوضاع الداخلية المضطربة. (٤٦)

ومما تجدر الإشارة إليه أنه سيطر على المناخ الديني في العصر الأموي صراع عقائدي بين المسلمين والمسيحيين، وتشير إلى ذلك الروايات التاريخية والمصادر العربية ممثلة في قصة البردي وتغيير طرازه من طراز مسيحي يتضمن الإشارة إلى عقيدة التثليث، إلى طراز إسلامي يتضمن التأكيد على عقيدة التوحيد، وما أشارت إليه المصادر البيزنطية عن رغبة عبد الملك في أخذ بعض الدعامات من «الجستمانية المقدسة» لاستخدامها في إعادة بناء الكعبة، وطلب منه سيرجيوس بن منصور الذي كان مقربا لعبد الملك وتربطه به صداقه وبارتكبوس الذي كان راعيا لشؤون المسيحيين في فلسطين في ذلك الوقت، ألا يفعل ذلك ووعداه بالسعى لدى الامبراطور جستنيان لإرسال دعامات للخليفة بدلا من دعامات «الجستمانية المقدسة» وهو الذي

محمد رسول الله» (٤٤) وأعقب هذا الشكل العربي البيزنطي للدينار ذلك الطراز العربي الخالص الذي قام بضربه الخليفة عبد الملك.

وأقدم ما وصلنا من دنانير عبد الملك المعربة المؤرخة ترجع إلى عام ٧٤ هـ وهي دنانير مصورة بصورة الخليفة عبد الملك بن مروان فوق رأسه ملفحة (كوفية) تتدلى على كتفيه أشبه بالشعور المتجعدة، وفوق بدنه عباءة فضفاضة وبيده سيفه - علامة الإمامة عند المسلمين - وللخليفة لحية طويلة أطلقها لتتفق والتعاليم الإسلامية. (٤٥) وفي هامش الوجه كتابة كوفية تشير إلى عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية نصها «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله»، وهذه الكتابة في اتجاه عقرب الساعة، وفي الظهر توجد المدرجات الأربعة، ويعلوها قائم بأعلاه حلقة، ويحيط بذلك كتابة هامشية بالخط الكوفي نصها «بسم الله ضرب هذا الدينر سنة أربع وسبعين»

وبالمقارنة بين وجه هذا الدينار المعرب الذي ضربه عبد الملك وبين وجه الدينار البيزنطي؛ نلاحظ أن صورة الخليفة والإشارة إلى شعار الدولة وعقيدتها من خلال نص الهامش، حلت محل صورة الامبراطور البيزنطي ولديه وما على رؤوسهم من صلبان وما يعلو عصي المطارنة من صلبان ترمز إلى المسيحية» وفي هذا دلالة واضحة ورمز دعائي سياسي يجسد الوضع القائم، ويبرز سلطة الأمويين السياسية المستقلة التي استطاعت ضرب هذه الدنانير بدون صورة الامبراطور وإحلال صورة الخليفة عبد الملك في محلها، في إعلان يؤكد أن لخليفة المسلمين حق ضرب دنانير عليها صورته وشعار دولته، وأنه بهذه الأحقية يكون له نفس الحقوق التي

٢٨٨. انظر لوحة رقم (١).

(٤٦) البلاذري، ص ١٦٤؛ سميح شاما، النقود الإسلامية، ص ص

١٢١ - ١٢٢.

(٤٤) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٤٥) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ص ٤٦، ٢٨٧ -

وحده محمد رسول الله»^(٥١) وقد نقشت نفس هذه النصوص على فلوس عبد الملك التي ضمتها صورته، ونقش بجانب النص على يمين الصليب المحور والنجمة.^(٥٢) وتجسد قبة الصخرة بتصميمها وزخارفها في رمزية بليغة جانباً من جوانب التركيز على الرموز الإسلامية، ويتضح ذلك في التخطيط المثنى^(٥٣) بل إن نقوشها الكتابية انصبت على تأكيد عقيدة التوحيد الإسلامية ورفض عقيدة التثليث المسيحية من خلال نصوص قرآنية عديدة^(٥٤) كان من بينها تلك النصوص التي نقشت بعد ذلك على دنانير عبد الملك من الطراز الثاني التي حلت فيها الكتابات محل النقوش الأخرى، وهذه النصوص القرآنية «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق

حدث»^(٥٥) كما أن عبد الملك طلب أن يزيد كنيسة يوحنا في مسجد دمشق وبذل للنصارى مالا فابوا.^(٥٦) كما أن الأدلة الباقية من هذا العصر تؤكد على ذلك فقد نقش على الفلوس العربية البيزنطية قبل تعريب عبد الملك بعض الرموز العربية الإسلامية بجانب الشارات المسيحية وأهمها الهلال والنجمة الثمانية^(٥٧)، فقد عثر على قطع من الفلوس البيزنطية العربية نقش عليها الهلال مستقلاً على جانب صورة الامبراطور النصفية، وفي الجانب الآخر النجمة الثمانية وهي على رأس الامبراطور الصليب^(٥٨) وامتد هذا الاتجاه إلى نقوش الدنانير البيزنطية العربية حيث ضرب عبد الملك دنانير عليها صورة الامبراطور ولديه وعلى الظهر نقش هامش نصه «لا اله الا الله

Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, trans. Turtledove (٤٧)

(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 64.

وهناك العديد من الشواهد التاريخية الأخرى التي تسجل المشاحنات والجدل بين المسيحيين والمسلمين، والتي تصاعدت على مستوى السلطة في سلوكيات تشير إلى هذا المناخ الديني، فعلى مستوى الدولة البيزنطية نجد أن السلطة فيها نظرت إلى الدعوة الإسلامية في بداية انتشارها على أنها صورة أخرى من صور المذهب المونوفيزيني المسيحي الذي تدين به بلاد الشام ومصر، ولكنها فوجئت بانتشار هذه الدعوة، وبأنها دين جديد قائم على دعوة التوحيد برسالة جديدة ونبي جديد هو محمد بن عبد الله، فسعت لتوحيد صفوفها دينياً، لكسب ولاء الأقاليم المخالفة لها في المذهب. واتجه هذا السعى إلى التقريب من المذهب المونوفيزيني الذي يقول بأن للسيد المسيح طبيعة واحدة، وهو مذهب أهل الشام ومصر، ومذهب الدولة الرسمي الذي يعتقد بتجسيد المسيح في ثلاث صور «الاب والإبن والروح القدس»، وسرعان ما امتد الفتح الإسلامي وسيطر على الشام ومصر، وفقدت الدولة بهما أعز أقاليمها، ولم تعد هناك حاجة للتقريب بين المذهب المونوفيزيني ومذهب الدولة بعد ضياع هذه الأقاليم، فعادت مرة أخرى الجامعات الكنسية لتسحب اتفاقات هذا التقريب. وعلى مستوى الدولة الإسلامية فإن تاريخ الجدل بين المسلمين والمسيحيين يبدأ من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما جاء الرسول راهبان من نجران فقالا له: إنا أسلمنا مثلك. فقال: كذبتما يمنعهما من الإسلام ثلاث: اكلكما الخنزير وعبادتكما الصليب وقولكما الله ولد، قالوا: فمن أبو عيسى، قال الحسن: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعجل حتى يأمره ربه فأنزل الله تعالى «ذلك نتلوه عليه من الآيات والذكر الحكيم أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون إلى قوله «الكاذبين» فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهما، ثم

دعاهما إلى المبالهة، وأخذ بيد فاطمة والحسن والحسين، فقال أحدهما لصاحبه اصعد الجبل ولا تباله فإن بالهتة تموت باللعنة، قال فما ترى؟ قال: أرى أن نعطي الخراج ولا نباله، (البلاذري، ص ٧٥ - ٧٦).

وهناك إشارات أخرى تعكس هذا التمسك والتحمس من جانب المسيحيين لدينهم في ظل الحكم الإسلامي - فتشير الرواية التاريخية إلى أن مسيحي الرها المتحمسين لعقيدتهم طلبوا من معاوية إعادة بناء الكنيسة التي هدمها زلزال سنة ٥٨هـ / ٦٧٨م - ٦٧٩م فأعاد بناءها حسب طلبهم (Theophanes, p. 58). ولم يقتصر الأمر على ذلك بل إنهم ساعدوا على إشعال نار الفتنة أيام الخليفة عبد الملك؛ فمثلاً ساعد المسيحيون شبيب بن يزيد الشيباني في ثورته ضد الدولة الأموية بمداهمة بمعلومات عن تحركات جند الأمويين، خليفة بن خياط، ٢٤٠هـ، كتاب التاريخ (دمشق، ١٩٦٧م)، ج ١، ص ٣٥١.

(٤٨) البلاذري، ١٢١.

(٤٩) Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins*, Seaby (London, 1985), p. 9, pl. 6.

(٥٠) H. Lavoix, *A Catalogue de Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, (Paris, 1897), Vol. 1, p. 17.

(٥١) Broome, p. 15, pl. 17; Lavoix, N. 59 - 85.

(٥٢) محمد عبد الستار عثمان «نظرية جديدة لتفسير كيفية تخطيط قبة الصخرة» مجلة العصور، دار المريخ، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ١٩٨٨م، ص ٢٤٦.

(٥٣) عفيف بهنسي، الفن الإسلامي، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦م)، ص ١٠٣.

(٥٤) أحمد فكري، «قبة الصخرة»، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد ١١، عدد ١، ١٩٨٠م، ص ٢٧.

٦٩٦ - ٦٩٧ م أصبحت نقوش المسكوكات كلها كتابية^(٥٩) ويكشف ذلك عن سبب مهم من الأسباب التي أدت إلى تعريب المسكوكات على يد الخليفة عبد الملك وتوظيفها كرمز دعائي سياسي ديني يخدم أهداف الدولة ونشر عقيدتها، ويمنع انتشار مثل هذه الدنانير المصورة بصورة السيد المسيح التي ضربت في عهد جستنيان الثاني^(٦٠) التي استمر ضربها معاصرا لطراز عبد الملك من الدنانير^(٦١) المصورة بصورته التي حلت محلها نقوش كتابية في الطراز الثاني، وانصبت هذه النقوش على إبراز عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية في الوجه والظهر - كرد فعل - فيما يبدو لاستمرار نقش الدنانير البيزنطية بصورة السيد المسيح وهو ما يمثل قمة استخدام الرمز الدعائي الديني على المسكوكات في عهد عبد الملك.

وتسجل الروايات التاريخية جانبا آخر من هذا الصراع المتمثل في استخدام السكة كرمز دعائي؛ فيشير المناوي إلى أن ملك الروم كتب إلى عبد الملك «أنه قد أعد له سككا ليوجبها اليه» ليضرب بها الدنانير، فقال عبد الملك لرسوله: «لا حاجة لنا فيها قد عملنا سككا نقشنا عليها توحيد الله ورسوله»^(٦٢)، وتشير هذه الرواية إلى تحسس امبراطور الروم لأخبار الدولة العربية، ومعرفته بحاجة الأمويين لقوالب للسك تساعد على إنتاج ما يحتاجونه من مسكوكات، فكان حرصه على المساهمة في ذلك تحقيقا لهدفه السياسي والديني باستمرار تبعية سكة

ليظهره على الدين كله^(٥٥) و«الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد»^(٥٦) وقد عثر على بعض المخطوطات بالسريرية في بعض الأديرة المسيحية سجلت كثير من محاورات الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة، كما ألفت بعض المؤلفات التي ارتبطت بهذا المناخ العقائدي ككتاب يوحنا الدمشقي «محاورة مع مسلم»^(٥٧).

كل هذه الإشارات التاريخية والأدلة الأثرية تكشف عن جدل عقائدي - من جهة - بين المسلمين والمسيحيين في مجتمعات البلاد المفتوحة، ومن جهة أخرى بين السلطة في كل من الدولتين العربية والبيزنطية التي استخدمت كل منها الرموز الدعائية استخداما واضحا لتدعيم عقيدتها، وكانت السكة من أهم هذه الرموز باعتبارها من شارات الملك، وباعتبار أهميتها في الانتشار الداخلي والخارجي نتيجة المعاملات والتداول التجاري.

ومن المهم - هنا - أن نشير إلى أنه «في عهد جستنيان الثاني امبراطور الدولة البيزنطية (٦٨٥ - ٦٩٥ م) بدأ نقش السكة بصورة السيد المسيح تلك الصورة التي لم يكن ليوافق عليها المسلمون، وحتى هذا الحين كان العرب يقلدون تماما الطرز البيزنطية في مسكوكاتهم، وعندئذ بدأ العرب في ضرب سلسلة مستقلة من المسكوكات ضربت بوزن أخف من «النومزما»^(٥٨) وبعد سلسلة انتقالية من السكة التي عليها صورة الخليفة واقفا امتدت حتى سنة ٧٧هـ /

(٥٥) قرآن كريم، سورة التوبة، آية ٣٢.

(٥٦) قرآن كريم، سورة الإخلاص، آية ١-٣.

(٥٧) لطف الله قارى، نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين في العصر الأموي، ط ١ (الرياض: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٨٦م)، ص ٦١.

(٥٨) Theophanes: p. 63. ويذكر المؤرخون أن جستنيان الثاني اشتهر بشدة التقوى فمن النقوش التي يحملها نقده عبد المسيح Servud christ ويربطون بين هذه التقوى وبين ضرب دنانيره التي عليها صورة المسيح، السيد الباز العريني، الدولة البيزنطية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م)، ص ١٦٥.

(٥٩) كان الاعتقاد السائد قبل ذلك أن جستنيان الثاني قام بضرب هذه السكة المصورة بصورة المسيح ردا على سكة عبد الملك ذات الصورة

John Walker. Catalogue the Arab - Byzantine and Post Umayyad Coins (London, 1956), pp. Liv., V.

وعبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٥٩ - ٧٠.

(٦٠) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٢٨٦.

(٦١) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٢٨٦.

(٦٢) المناوي، ص ٦٢.

الأمويين للسكة البيزنطية، وإذا عرفنا أن النقود المتداولة بين السكان، لانقطاع مصادرها بسبب ما شهدته الدولة من حروب، أصبحت لا تتناسب مع ولا تكافئ نشاط الدولة المالي وحاجاتها الاقتصادية وما يتبع ذلك من حالات الغش والتزييف للسكة التي أصبحت ظاهرة^(٦٣)، كانت من بين الأسباب التي دفعت عبد الملك لتعريب السكة وإصدار الكميات المناسبة منها، لأدركنا مدى صدق تحسس الامبراطور البيزنطي لأخبار الدولة الأموية ومعرفته بخطتها التي تستوجب ضرب مسكوكات تغطي احتياجاتها.

ثم أن رد عبد الملك على رسالة الامبراطور يكشف هو الآخر عن أن عبد الملك قد أعد خطته لتعريب السكة، واستعد لتنفيذها دونما أي حاجة لملك الروم، ثم انه فصل في رده مضمون نقش سكوته الجديدة حيث ذكر تحديدا «قد عملنا سكا نقشنا عليها توحيد الله ورسوله» وفي هذا الرد مايوحي بتأكيد رفضه لما جاء برسالة الامبراطور له عن البردي، ويوافق ما قاله تعليقا عليها متأثرا بما جاء فيها من إساءة لرسول الله «لاني جنيت على رسول الله ﷺ من شتم هذا الكافر مايبقي غابر الدهر ولا يمكن محوه من جميع مملكة العرب إذا كانت المعاملات تدور بين الناس بدنانير الروم ودرهمهم»^(٦٤) كما أن في هذا الرد أيضا مايوحي بأن ضرب عبد الملك بن مروان لسكوته بهذا النقش كان من بين أسبابه دنانير جستنيان المصورة بصورة المسيح. ويلاحظ أنه لم يشر في رده إلى نقش صورته على السكة متقلدا سيفه لأن نقشها - كما سيتضح - كان لتحقيق أهداف دعائية داخلية مؤقتة.

وبالإضافة إلى الأسباب السياسية الدعائية

الأساسية التي حققها الخليفة عبد الملك بضربه دنانير عربية، ممثلة في استقلال السكة العربية عن السكة البيزنطية التي ظلت مرتبطة بها حتى ضرب هذه السكة وإبراز شعار الدولة وعقيدتها في نقوش هذه المسكوكات كأى دولة مستقلة قوية، حقق الخليفة أيضا أهدافا جانبية سياسية أخرى كدفع الامبراطور البيزنطي على فض المعاهدة بينهما، والتي كان يدفع بموجبها مبلغا كبيرا من المال. فقد حرص عبد الملك على أن يدفع بسكوته العربية الإسلامية الجديدة ما كان يدفعه للامبراطور البيزنطي وفق المعاهدة التي كان وقعها معه، نظير نقل الجراجمة من على حدود الدولة إلى داخل حدوده بسبب ما كانوا يسببونه من قلق، كان هو في حاجة إلى تجنبها لاسيما في فترة الحروب الأهلية. وكان قد تم توقيع هذه المعاهدة سنة ٦٧ لمدة عشر سنوات. ورفض الامبراطور قبول الدفع بدنانير الخليفة، ولما علم عبد الملك بذلك طلب - بمكر - من الامبراطور ألا يخرق اتفاقه معه، وأن يقبل سكوته قائلا له: مادام العرب غير قابلين لأن يسكوا عملتهم بالطابع الرومي، فإنه عليهم أن يعطوا الروم قيمة ما عليهم وزنا. ولن تكون هناك خسارة من النقود العربية. ولكن اعتقد جستنيان بغباء أن عبد الملك طلب ذلك عن خوف ولم يكن يعرف أن هدف العرب كان هو إيقاف غزو الردة، وعندئذ يخرقوا المعاهدة، وكان هذا هو المقبول ظاهرا وهو ما حدث بالفعل^(٦٥) فقد بدأ جستنيان بخرق المعاهدة ومحاربة عبد الملك الذي استطاع دحره. وهكذا اتخذ عبد الملك من مسكوكاته الجديدة وسيلة لإثارة الامبراطور لجعله البادئ بنقض الاتفاقية المبرمة بينهما، ونجح خداع سياسي بارع مع خصم متهور.

ويحدد ثيوفانيس تاريخ وقوع هذه الأحداث في

(٦٤) البيهقي، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٦٥) Theophanes, p. 63.

(٦٣) ضياء الدين الرئيس، عبد الملك بن مروان (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، ١٩٦٢م)، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

أحداث العام الممتد من سبتمبر ٦٩١ إلى ٣١ أغسطس ٦٩٢م^(٦٦)، ويحدد هذا التاريخ بدقة العام الذي ضرب فيه عبد الملك سكته العربية الخالصة وهو ما يقابل بالتاريخ الهجري سنة ٧٣هـ.^(٦٧)

وتكشف هذه الرواية التاريخية إلى أي مدى حقق تعريب عبد الملك أهدافه فقد قيل لامبراطور الروم «افعل ما كنت تهدد به ملك العرب»، فقال: «إنما أردت أن أغيظه بما كتبت إليه لأنني كنت قادراً عليه والمال وغيره برسوم الروم فأما الآن فلا أفعل لأن ذلك لا يتعامل به أهل الإسلام وامتنع من الذي قال»^(٦٨)

وكان كل ما استطاع الامبراطور جستنيان فعله من تحد لدنانير عبد الملك ذات الصورة هو استمراره في ضرب الدنانير التي عليها صورة السيد المسيح وخلفه الصليب وعلى الوجه الآخر صورة الامبراطور.^(٦٩) ومن المحتمل أن الدولة البيزنطية عمدت إلى دفع ثمن وارداتها من مصر - كأوراق البردي والنسيج وغيره - بهذه الدنانير التي كانت تسحب لتصهر وتسبك من جديد بالسكة الإسلامية.^(٧٠)

واستمر ضرب عبد الملك للدنانير بهذا الطراز الذي نقشت عليه صورته حتى سنة ٧٧هـ / ٦٩٥م التي ظهر فيها طراز آخر عاصر الأول في هذه السنة ثم حل محله ابتداء من سنة ٧٨هـ / ٦٩٦م. وفي هذا الطراز الجديد حلت النصوص الكتابية محل الصور

والنقوش الأخرى^(٧١)، وتضمن وجه الدينار كتابات كوفية في المركز في ثلاثة سطور نصها:

١- لا اله الا ٢- الله وحده ٣- لا شريك له

وفي الهامش كتابات كوفية - في اتجاه معاكس لاتجاه عقرب الساعة - نصها «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله»

وتضمن ظهر الدينار كتابات كوفية مركزية في ثلاثة سطور أفقية متوازية نصها ١- الله أحد الله ٢- الصمد لم يلد ٣- ولم يولد

وفي الهامش كتابات كوفية - في اتجاه معاكس لاتجاه عقرب الساعة - نصها :

«بسم الله ضرب هذا الدين سنة سبع وسبعين ومئة». وربطت هذه النصوص برمزية بليغة بين «عقيدة التوحيد» ممثلة في نص الشهادة كاملاً في مركز وجه الدينار وبين الإشارة إلى صاحب الرسالة ومنهجها وغايتها في هامش وجه الدينار، الذي يدور حول نص الشهادة في المركز، فتكاملت الرسالة الإعلامية المقصودة من هذه النصوص معنى ورمزاً، فلما كان التوحيد عقيدة المسلمين فإن من يؤمن بهذه العقيدة عليه أن يؤمن بأن محمداً رسول الله، وأن يتبع التعاليم والمبادئ والقيم التي يدعو إليها، لأنها هي الطريق المستقيم الذي أراده الله لعباده، لأنه جاء بالدين الحق، وأن الله أرسله بهذه الرسالة وهذا الدين ليظهره على غيره من الأديان والاعتقادات.

وتجلت الرمزية في وضع نص شهادة التوحيد في

ج ٣، ص ٥٤٢.

(٦٨) البيهقي، ص ٢٢٦.

(٦٩) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٢٨٨.

(٧٠) غالباً ما كان يحدث ذلك ويبدو أن دنانير مشابهة كانت بمصر سحبت وضربت بالسكة الإسلامية، فقد ذكر بسندي أسقف قفط بمصر رواية تلمح إلى ذلك، عبد الرحمن فهمي، فجر السكة، ص ٥٨.

(٧١) انظر لوجه رقم (٢).

(٦٦) Theophanes, p. 63.

(٦٧) اختلفت المصادر العربية في تحديد تاريخ ضرب عبد الملك بن مروان، ويرجع هذا المصدر البيزنطي تاريخ سنة ٦٩٢ - ٦٩٣ / ٧٣هـ لاسيما وأنه ربطه بأحداث معركة عبد الملك مع جستنيان وفرض الاتفاقية وتحدد المصادر العربية سنة ٦٩٢ - ٦٩٣م / ٧٣هـ أيضاً تاريخها لهذه المعركة، الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت ٣١هـ، تاريخ الطبري، وتاريخ الامم والملوك (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)،

المعنى بإظهار الرمز الذي يؤكد هذه المضامين الدينية والسياسية تضمن ظهر الدينار كتابة مركزية تؤكد وتفصل معنى التوحيد من خلال نص قرآني يؤكد زيف عقيدة التثليث هو «الله أحد الله - الصمد لم يلد - ولم يولد». ونخلص من ذلك إلى أن نصوص المسكوكات التي ضربها الخليفة عبد الملك والتي استمرت من بعده، كان اختيارها لتحقيق غايات دينية سياسية دعائية هدفها التأكيد على مضمون العقيدة الإسلامية ورسالتها السامية معنى ورمزا، يجبُ الوظيفة الدعائية للمسكوكات البيزنطية التي تتضمن الإشارة إلى عقيدة التثليث، وتلك التي ضربها جستنيان الثاني بصورة السيد المسيح.

ومقارنة بين نقوش الطراز الأول الذي ضربه عبد الملك بصورته والذي استمر حتى سنة ٧٧هـ، وطرازه الثاني الذي فصلنا مضامين رموزه الدعائية؛ تفصح عن أن الطراز الأول الذي نقش عليه عبد الملك صورته كان له - فيما يبدو - غايات دعائية ارتبطت بالأوضاع السياسية للدولة الأموية في هذه الفترة على المستوى الداخلي.

صدى الأهداف الدعائية للطراز الأول على المستوى الداخلي

ضرب عبد الملك سكته المعربة ليحقق على المستوى الداخلي أهدافا سياسية مرتبطة بالسياسة الاقتصادية للدولة، تمثلت في تزويد السوق بحاجاته من مسكوكات عربية إسلامية تحمل شعار الدولة وتبعد عن أي تأثيرات أو ارتباطات خارجية، وفي ذلك مايساعد أيضا على استقرار الأسواق والنشاطات التجارية حيث كان تزيف العملة وغشها من الظواهر التي أدت إلى إرباك المعاملات التجارية كما أشرنا - كما أن ذلك كان ليساعد على الانطلاق الاقتصادي انطلاقا يوازي مكانتها السياسية. كما أن ضرب هذه

المركز باعتبارها الهدف والأساس، ووضع نص الرسالة في الهامش باعتبارها الوسيلة والمنهج الذي يتحقق به الهدف، وعندما يتطلع القارئ لهذه النصوص فإن أول مايقرا هو نص كتابات المركز لانتظامها في سطور أفقية وإمكان قراءتها بوضع القطعة في وضعها الصحيح ثابتة بين يديه، ثم يلي قراءة المركز قراءة الهامش الذي يضطر معه لإدارة القطعة في اتجاه الكتابة، التي تدور حول النص المركزي لتؤطره إيماننا بصاحب هذه الرسالة واتباعا لمنهجه، الذي يهدي إلى الاعتقاد الصحيح بوحداية الله الذي يمنح دينه هذه النصر على غيره مؤكدا على تحقيق الهدف لمن اتبع الرسول ومنهجه.

ومقارنة بسيطة بين وضع كتابات المركز والهامش في هذا الطراز من دنانير عبد الملك، وبين الدنانير البيزنطية والدراهم الكسروية؛ التي تتوسطها صورة الامبراطور أو كسرى وتحيط بهما كتابات هامشية دعائية، توضح أهمية الرمز في وضع نص شهادة التوحيد في المركز، وتوضح أيضا مدى تركيز الخليفة عبد الملك على إبراز عقيدة التوحيد من منظور سما على النزعات الشخصية الدنيوية، وهو مايشير إلى الاستفادة من توظيف الرمز الدعائي لدى الأمم السابقة توظيفا يركز إظهار العقيدة.

وتوافق ظهور هذا الطراز الثاني مع المناخ السياسي والعقائدي - الذي أشرنا إليه - حيث إن الخليفة عبد الملك حرص على أن تسجل على مسكوكاته - التي هي أهم شارات الملك - مايفصح عن عقيدتها الإسلامية، تلك العقيدة التي تخالف عقيدة التثليث التي تعتنقها الدولة البيزنطية؛ التي جرى التعامل بدنانيرها، لاسيما وأن العقيدة الإسلامية تتضمن تصحيح هذا الاعتقاد الخاطيء، فتم نقش الدينار من هذا الطراز بالنصوص التي ترمز إلى ذلك بدلا من صورة الخليفة، وزيادة في تأكيد

السكة كان ليحل المشكلات الناجمة عن اختلاف النظم المالية السائدة في الأقاليم المختلفة، وما نتج عنه من اختلاف أحكام الجزية والخراج وعشور الأرض وعشور التجارة في العراق وفارس ومصر والشام.

وبالإضافة إلى هذه الأهداف السياسية لضرب عبد الملك لسكته تبرز الأهداف الدعائية أيضا التي تعكسها صورة عبد الملك التي نقشت بسمات عربية إسلامية خالصة كان لها دلالتها الدعائية الرمزية؛ كالسيف الذي يتقلده الخليفة في وسطه قابضا عليه بيمينه؛ فهو علامة الإمامة عند المسلمين، وإذا عرفنا مدى حرص الخلفاء الأمويين على إبراز الرموز الدعائية التي تدل على الملك^(٧٢) لتبين لنا أهمية نقش مثل هذه الصورة على الدنانير في هذه الفترة بالذات التي ضربت فيها دنانير عبد الملك المصورة؛ فقد كانت بمثابة الرمز الدعائي الواضح الذي يؤكد تمتع الخليفة بإجماع المسلمين على خلافته إجماعا لم يتحقق لسابقه، بعد أن قضى على ماواجهه من فتن وثورات داخلية مضادة من قبل الخارجين على الدولة الأموية الذين ضربوا مسكوكات ثائرة كرمز لاستقلالهم، وعدم خضوعهم لسلطان الخليفة الأموي. وقد أكد هذا الرمز نقش صورة الخليفة متقلدا سيفه في وسطه قابضا عليه بيده في رمزية خالصة لتأكيد هذا المدلول. وكان انتشار هذا الدينار بهذه الصورة في التعامل عاملا مؤكدا لسلطان الأمويين لاسيما في المناطق التي انتشرت فيها مسكوكات الثائرين على الخلافة قبل القضاء عليهم.

وساعدت الخطة التي اتبعتها الخليفة عبد الملك

على انتشار سكته من دنانير ودراهم، فقد كانت المشورة على عبد الملك «بأن يكتب السكك في جميع بلدان الإسلام وأن يتقدم الناس في التعامل بها، وأن يتهدد بقتل من يتعامل بغير هذه السكة من الدراهم والدنانير وغيرها، وأن تبطل وترد إلى مواضع العمل حتى تعاد إلى السكك الإسلامية ففعل ذلك عبد الملك»^(٧٣) ويتضمن هذا النص إشارات واضحة إلى الخطوات العملية التي ساعدت على رواج سكة الخليفة عبد الملك وانتشارها، وانحسار السكة البيزنطية وسحبها من المعاملات، أفساحا للمجال أمام السكة الجديدة، وتشجيعا للعامة على التعامل بها، وكانت المشورة على الخليفة عبد الملك بأن «يتقدم الناس في التعامل بها» بمعنى أن تكون هذه السكة هي العملة الوحيدة التي يجري التعامل بها في المعاملات الرسمية بصفة عامة والشخصية الخاصة بالخليفة، ونفذ الخليفة هذه المشورة بإصراره - كما أشرنا - على دفع المبالغ المستحقة على الدولة لامبراطور الروم - وفق المعاهدة بينهما - بدنانيره العربية الإسلامية^(٧٤)، ولا شك أن تعامل الخليفة والجهات الرسمية بهذه السكة الجديدة، كان من العوامل الأساسية المطمئنة والحافزة للعامة على التعامل بهذه السكة الجديدة «فالناس على دين ملوكهم». وإكمالا لهذا التنفيذ على مستوى العامة نودى «ألا يتبايع أحد بعد ثلاثة أيام بدينار رومي فضربت الدنانير العربية وبطلت الرومية»^(٧٥)، ولا شك أن تحريم التعامل بالدنانير الرومية بعد هذه المدة كان كفيلا بسحب الدنانير البيزنطية من الأسواق وصهرها وضربها من جديد بالسكة الإسلامية، فكانت مصدرا من مصادر الذهب لدور الضرب.

والديني والثقافي والاجتماعي (بيروت: دار النهضة العربية

١٩٦٥م)، ج ١، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٧٣) البيهقي، ص ٢٣٤.

(٧٤) Theophanes, p. 63.

(٧٥) الغاوي، ص ٦٢.

(٧٢) حرص الخلفاء على إظهار هذه الشعارات التي تدل على الملك، ففي

الخطبة - على سبيل المثال - حرص الخليفة على أن يخرج لصلاة

الجمعة مرتديا ثيابا بيضاء، وعمامة مرصعة بالجواهر، وكان يرقى

المنبر ليخطب خطبة الجمعة وبيده الخاتم والعصا باعتبارهما

شارات من الملك، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي

كما تشددت الدولة مع كل من كان يحاول ضرب السكة من غير جهتها الرسمية وضبطت الأمور جيداً، وأوقفت كل محاولة لذلك حيث أن هذا الفعل كان قد تكرر فعله قبيل ضرب الخليفة عبد الملك لسكته - لاسيما في بلاد العراق وفارس - وكان مظهراً من مظاهر التزييف والغش.^(٧٦) وساعد على تحقيق هذا الضبط والالتزام أمراء أشداء تفانوا في تنفيذ هذه الخطة كالحجاج بن يوسف الثقفي؛ الذي أمره عبد الملك بضرب الدراهم سنة أربع وسبعين، ثم أمره بضربها في النواحي سنة ست وسبعين «وهذا الأمر بالضرب المرحلي كان ليساعده على السيطرة وضبط الضرب، ونهى الحجاج أن يطبع أحد غيره، فطبع سميير اليهودي دراهمه السمييرية من فضة خالصة، وجعل فيها ذهباً، فأمر الحجاج بقتله فقال: انظر إن لم تكن أجود من دراهمك فاقتلني، فوجدها أجود منها، فأمر بقتله لجرأته على ضربها، قال: فإنني أعرض عليك أمراً فإن رأيت أنه أصلح للمسلمين من قتلي فاعفني، قال: هاته، فوضع الأوزان ووزن ألف وخمسمائة وثلاثمائة إلى وزن ربع قيراط؛ فجعلها حديداً ونقشها، وجاء بها إلى الحجاج فأعجبه وعفى عنه، وكان الناس قبل ذلك يأخذون الدرهم الوزان فيزنون به غيره، وأكثر ذلك يؤخذ عدداً».^(٧٧)

وتشير هذه الرواية إلى المناخ الاقتصادي الذي جرى فيه طرح السكة الأموية العربية الجديدة، وكيف واجهت سكة الدولة منافسة سكة أخرى ضربت بعيار أجود ليقتل عليها الناس في التعامل، وهو ما واجهته الجهات الرسمية بالشدة والحزم، وفي

ذلك، ما يشير إلى حداثة خبرة الدولة في هذا المجال أيضاً، حتى أن الحجاج عفى عن سميير اليهودي بعد أن قدم له خدمة جليلة في مجال تحديد الأوزان تحديداً دقيقاً يفيد في التعامل التجاري بين المسلمين، ويساعد على استقرار النشاط الاقتصادي. وبمرور الزمن استطاعت الدولة الأموية تحسين سكتها، وتجويد عيارها وضبط أوزانها^(٧٨) عن طريق جهود ولايتها، الذين أخذوا على عاتقهم هذه المهمة.

ولم يكن الولاة وحدهم المتشددون في ضبط ومنع ضرب السكة في غير جهات الدولة الرسمية بل أن الخليفة عبد الملك إيماناً منه بأهمية هذا العمل، أخذ رجلاً يضرب على غير سكة المسلمين فأراد قطع يده ثم ترك ذلك وعاقبه^(٧٩) وهكذا فتح المجال أمام السكة الجديدة بتفرد لها في ساحة التعامل، وهو ما ساعد على انتشارها وإحساس العامة بمسؤولية الدولة في ذلك وإقرارهم بالنظام الجديد.

ومع هذه الإجراءات ومع استمرار ضرب السكة المصورة بصورة عبد الملك لعدة سنوات انتشرت هذه السكة انتشاراً غطى كل أقاليم الدولة، لاسيما وأن دور الضرب في هذه الأقاليم شاركت في إصدار هذه المسكوكات، فتحققت الغايات السياسية والدعائية المقصودة من نقشها بصورة عبد الملك.

وكان لانتشار دنانير عبد الملك بصورته أثرها الواضح على فئات المجتمع في أقاليم الدولة من المسلمين وأهل الذمة، وهذه الفئة الأخيرة رأت في

وخالد القسري في أيام الخليفة هشام بن عبد الملك، والذي عرفت دراهمه بالخالدية، ويوسف بن عمر الذي نسبت إليه الدراهم اليوسفية، فكانت الهيبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بني أمية، المناوي، ص ٦٥ - ٦٦.

(٧٩) البلاذري، أحمد بن يحيى، ت ٢٧٩هـ، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله وعمر طباع (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧م)، ص ٦٥٨.

(٧٦) المناوي، ص ٧٥؛ ضياء الدين الرئيس، ص ٢٧٨، حسان على حلاق، تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي (بيروت: الكتاب اللبناني، ١٩٦٨؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٨م)، ص ٤٤.

(٧٧) القلقشندي، ج ٣، ص ٣٤٥.

(٧٨) ساهم الولاة الأمويون في ذلك مساهمات بارزة كابن هبيرة أيام الخليفة يزيد بن عبد الملك، والذي نسبت إليه الدراهم الهيبيرية،

ويبدو أن الخليفة عبد الملك كان يتحسس ردود الفعل لانتشار هذه المسكوكات - لاسيما في المراكز المهمة كالمدينة المنورة - التي استحسنها من بقى بها من الصحابة والتابعين ولم يعيبوا عليها سوى أنها مصورة^(٨٢)، فبدأ ضرب طرازه الثاني الذي حلت فيه النصوص الكتابية الإسلامية محل الصورة، كما لو كان امتثالا لهذا الانتقاد، لاسيما وأن بعد هذه السنوات لم تعد للخليفة مآرب إعلامية تستدعي بقاء صورته، بل إن تغيير الصورة بنقش كتابي إسلامي ينقش في مركز الدينار أو الدرهم كان فيه مايوافق رغبة الصحابة والتابعين وكسب ثقتهم بمسكوكاته الجديدة التي حلت من الصورة. كما أن اقتباس الخوارج لفكرة نقش الصورة كان هو الآخر أدعى إلى تغيير هذا الطراز ذا الصورة بالطراز الكتابي الذي استمر بعد ذلك.

وتجسد الدراهم العربية الساسانية رمزا دعائيا آخر يكشف عن جوانب سياسية مهمة؛ منها ما دخل في الإطار العام لسياسة الدولة التي رمت إلى التفرق بالأحوال الاقتصادية للعامة في البلاد المفتوحة، وعدم إحداث انقلاب في المجال النقدي باستبدال المسكوكات السائدة في التعامل ومنها الدراهم الساسانية وهي خطوة لم تكن إمكانات الدولة الإسلامية في عهدها المبكر قادرة على تحمل عواقبها، كما أن سياسة الدولة في ذلك الوقت اتجهت إلى تدعيم سياسة الجهاد والفتح لنشر الدين باعتبار أهمية سبقها لتطبيق السياسات الأخرى، التي تحقق الاستقلالية الاقتصادية في المجال النقدي، والتي يمكن تطبيقها في وقت لاحق. ويوضح هذا الاتجاه السياسي للدولة الإسلامية نقوش الدراهم التي ضربتها الدولة الإسلامية على غرار الطراز الساساني وبنقش صورة كسرى الفرس مع إضافة بعض

دنائير عبد الملك العربية الإسلامية مايدل على قوة النظام النقدي الجديد واستقلالية الحكم الأموي، وشعاره ممثلا في عقيدة التوحيد؛ التي نقشت هي ونقش صورة الخليفة الأموي عبد الملك. ولاشك أن المردود الدعائي لانتشار هذه الدنانير بين أهل الذمة - لاسيما المسيحيين - بعد سحب الدنانير البيزنطية كان له أثره في نفوسهم، فحذف صورة الامبراطور من وجه الدينار والشارات المسيحية على ظهره ووضع صورة الخليفة عبد الملك، والنصوص التي تشير إلى عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية، كان إعلانا واضحا كافيا عن الاتجاه السياسي الجديد للدولة الحاكمة التي تؤكد استقلالها وقوتها، التي مكنتها من ضرب الدنانير بهذه الصورة، وأن النتيجة الحتمية لهذا الاستقلال؛ هو القضاء على أي صلات قديمة تربط أهل البلاد المفتوحة بالنظام الحاكم قبل الفتح، كما أن التأكيد على ذكر عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية في نصوص هذه الدنانير كان بمثابة إعلان دائم عن زيف عقيدة التثليث، ودعوة مستمرة إلى العقيدة الإسلامية، ومع تلاشي الأمل في عودة كل ما هو قديم أو بعثه، فرض الأمر الواقع مناخ التأقلم والتكيف مع الجديد، وتفاعلا مع مظاهر وعوامل التعريب في المجالات الأخرى لاسيما تعريب الدواوين^(٨٠) كان الاتجاه نحو الإسلام وتعلم اللغة العربية.

وأدرك البيزنطيون - فيما يبدو - هذا التأثير الدعائي لدنانير عبد الملك فاستمروا في ضرب دنائيرهم التي عليها صورة السيد المسيح وخلفه الصليب على وجه وصورة الامبراطور البيزنطي على الوجه الآخر كإجراء مضاد^(٨١) كمحاولة وقتية للتخفيف من هذا الأثر وإثارة حماس المسيحيين، وبعث شعورهم السياسي والديني من خلال هذه الدنانير.

رقم (٦).

(٨٢) الكرملي، ص ٢٤.

(٨٠) حلاق، ص ص ١٠٣ - ١٢٠.

(٨١) عبد الرحمن قهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٢٨٨، ولوحة

إلى أنه كان من بينها لفظ «بركة» و «الله»^(٨٥) وقد كشف عن كثير من القطع التي ضربها عبد الله بن الزبير، ومن المهم هنا أن نقش لقب «أمير المؤمنين» بالبهلوية بين نقوش المسكوكات التي ضربها.^(٨٦)

وتكشف هذه النصوص عن التوجه الدعائي والسياسي لعبد الله بن الزبير، ففي تسجيله للنص «محمد رسول الله»^(٨٧) ما يوحى بصلته برسول الله بالإضافة إلى أن النص يسجل ظاهراً نص «الرسالة»؛ ويتضح الإيحاء بالمعنى الأول وضوحاً كاملاً عندما نقارن بين هذا النص وبين نصوص مسكوكات العباسيين الثائرة التي ضربوها سنة ١٢٨هـ والتي تضمنت نصوصاً تشير إلى التقرب من آل البيت والدعوة لهم ونصها «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة والقربى»^(٨٨) كما أن هذا المعنى يتضح كذلك من تضمين نص الرسالة على مسكوكات عبد الملك مع شهادة التوحيد «لا اله الا الله وحده» محمد رسول الله» أو ضمن النص القرآني في الطراز الثاني «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» بما يشير ضمناً إلى الرسالة، وبنفس النص الذي نقش على مسكوكات ابن الزبير، لكنه في إطار نصوص أخرى تفصح عن معاني أعم وأشمل تتركز على فحوى العقيدة الإسلامية ومضمونها.

أما نص «أمر الله بالوفاء والعدل» فهو نص يشير مباشرة إلى الدعوة إلى الوفاء بالميزان والعدل فيه، وهي دعوة تمثلت إشارات لها أيضاً قبل ذلك في السكة التي ضربت في عهد الخليفة عمر فيما نقش من

الكلمات العربية والعبارات الإسلامية التي بدأت تظهر على الدراهم ابتداءً من عهد الخليفة عمر.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن الدراهم استغلت مبكراً كرمز دعائي سياسي، فقد اتفقت المصادر العربية تقريباً على أن أول من ضرب الدراهم عبد الله ابن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة للمسلمين، بعدما رفض مبايعة يزيد بن معاوية، ودانت لحكمه في وقت من الأوقات مصر والعراق وفارس والحجاز واليمن، وكادت الشام أن تبايعه، لكن سرعان ما استطاع مروان بن الحكم استعادة مصر.^(٨٩) ثم بدأت الدولة الأموية في تدعيم أركان حكمها انطلاقاً من الشام ومصر، فخاضت حروبها مع الزبيريين والخوارج، حتى استطاعت القضاء عليهم في عهد عبد الملك.

«فلما قام عبد الله بن الزبير بمكة ضرب دراهم مدورة، وكان أول من ضرب الدراهم المستديرة، وإنما كانت قبل ذلك ماضرب منها ممسوح غليظ قصير فدورها ونقش بأحد الوجهين «محمد رسول الله» وعلى الوجه الآخر «أمر الله بالوفاء والعدل»، وضرب أخوه مصعب بن الزبير دراهم بالعراق وصل كل عشرة منها سبعة مثاقيل، وأعطاهما الناس في العطاء، فلما قدم الحجاج من العراق من قبل أمير المؤمنين عبد الملك ابن مروان قال: ما ينبغي أن نترك من سنة الفاسق أو قال: المنافق شيئاً فغيرها»^(٩٠)

وتشير هذه الرواية إلى ضرب عبد الله بن الزبير ومصعب للدراهم ونقشها بنصوص كتابية، وأوردت هذه الرواية ما يشير إليها، وأشارت، روايات أخرى

^(٨٢) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

^(٨٤) Miles, p. 20.

^(٨٧) هنا يجب الإشارة إلى أن هذا النص أيضاً كان نقش خاتم ثم رسول الله، البلاذري، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

^(٨٨) دار القزاق، «الشعار قوة يزيد بالله على درهم إسلامي مضروب على طراز ساساني في المتحف العراقي»، مجلة المسكوكات إدارة الآثار - بغداد، العدد ٧، ١٩٧٦م، ص ١٠٣.

^(٨٩) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

^(٩٠) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ٧٢، ٧٣؛ سيده اسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م) ولنفس المؤلفة أيضاً، عبد العزيز بن مروان (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٦م)، ص ٨٨؛ حلاق، ص ٢٥.

^(٩١) G.C. Miles, *Some New Light on the History of Kirman, the World of Islam* (n.p., 1959), p. 28, Walker, *Arab Sassanian*

من شارات الملك. وكان تسجيل النصوص بالبهلوية لتوصيل الرسالة الإعلامية توصيلاً جيداً للعامة التي تتكلم هذه اللغة ولا تجيد العربية.

وهكذا سبق توظيف عبد الله بن الزبير للسكة توظيفاً دعائياً سياسياً هذا حدوده الخليفة عبد الملك في تعريبه للسكة، وتكشف دراسة تعريب عبد الملك للدرهم عن هذه العلاقة بصورة واضحة.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن عبد الله بن الزبير «أمر أخيه مصعب بن الزبير بضرب الدراهم على نقش الكسروية»^(٩٠) وعثر على سكته التي ضربها في البصرة وكرمان ونهاوند^(٩١) وغيرها، ويستوقفنا المضمون السياسي لهذا الأمر الذي حدد نوعية السكة ونوعية الطراز الذي تنقش به، وهي نوعية بطراز كان مألوفاً في العراق والبلاد الأخرى التي كانت تتبع الدولة الساسانية قبل الفتح الإسلامي، واستمر تعاملها به في عهد الخلافة الراشدة وبداية العصر الأموي، حتى يجد قبولا في التعامل بين شعوب هذه البلاد التابعة لخلافتهم، وفي هذا القبول ما يحقق الغرض الأساسي من ضربها باسم الزبيريين حاملة شعارهم الذي يشير إلى خلافتهم، وبالفعل تم ضرب الدراهم وفق هذا التوجيه الذي حقق أهدافه، فانتشرت مسكوكات الزبيريين في بلاد العراق وإيران انتشاراً واسعاً، وهكذا نجحت دراهم الزبيريين في تحقيق أهدافها الدعائية السياسية، وهو النجاح الذي هدف الحجاج ضربه فعندما قدم العراق «من قبل أمير المؤمنين عبد الملك قال: ما ينبغي أن نترك من سنة الفاسق أو قال: المنافق شيئاً فغيرها»^(٩٢) وتدل هذه الرواية دلالة واضحة عن أن ضرب الزبيريين لمسكوكاتهم التي تحمل شعاراتهم لتحقيق غاياتهم الدعائية والسياسية كانت من أبرز العوامل التي

كلمات «واف» و «طيب» و «جائز»، ولكن الدعوة هنا واضحة، يبدو أنها مرتبطة بما حدث من غش وتزييف ورداءة في المسكوكات في هذه الفترة التي سبقت ضرب عبد الله بن الزبير، والتي ضربت في عهد الأمويين، ويتفق ذلك مع ما أورده البلاذري في رواية داود الناقد الذي قال: «سمعت مشايخنا يحدثون أن العيار من أهل الحيرة كان يتزوجون على مائة وزن ستة يريدون وزن ستين مثقالاً دراهم، وعلى مائة وزن ثمانية يريدون ثمانين مثقالاً دراهم، وعلى مائة وزن خمسة يريدون وزن خمسين مثقالاً، وعلى مائة وزن مثقال» وقال داود الناقد: «رأيت درهما عليه ضرب هذه الدراهم بالكوفة سنة ثلاث وسبعين فأجمع النقاد أنه معمول، وقال رأيت درهما شاذاً لم يرمثه عليه عبيد الله بن زياد فأنكر ذلك»^(٩٣).

ولاشك أن تحقيق الميزان الوافي للدراهم كان من المقومات الأساسية التي تكفل الإقبال على هذه الدراهم، ذلك الإقبال الذي يتبعه تأييد للنظام الذي قام بضربها، وهكذا كانت دراهم الزبيريين بوزنها الشرعي وبنصوصها التي تؤكد على سلامة هذا الوزن من الرموز الدعائية، التي كانت لتزيد تعاطف العامة مع حكمهم. وتتفق أيضاً مع هذا الاتجاه الدعائي النصوص الأخرى مثل «بركة» و «الله» في تلميح دعائي بارع يربط بين القوة الشاهنية للدراهم الزبيرية الوافية وبين النزعة الدينية التي تشير إلى أن ذلك من ماعند الله، وهو ما يضيف المهابة الدينية على ضاربي هذه السكة.

ثم يأتي تسجيل ابن الزبير للقب «أمير المؤمنين» بالبهلوية على سكته بدلالته السياسية الدعائية التي تؤكد من خلال السكة هذا المضمون السياسي، وهنا يظهر توظيف السكة وإدراك أهميتها باعتبارها شارة

(٩٩) البلاذري، ص ٤٥٢ - ٤٥٤.

(٩٠) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ٦١ - ٩٢.

(٩١) Walker, pp. 102 - 104.

(٩٢) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ٧٢ - ٧٣، سيده اسماعيل كاشف، عبد العزيز بن مروان، ص ٨٨؛ حلاق، ص ٢٥.

الأسود، وقد عثر على نماذج من السكة التي ضربوها. وقطري^(٩٤) بن الفجاءة اختير أمير للخوارج الأزارقة سنة ٦٨هـ، وقد ساد حوالي عشر سنوات ضرب خلالها الدراهم في المناطق التي سادها وهي كرمان وفارس والأهواز.^(٩٥)

وسار الخوارج على نهج مشابه لنهج الزبيريين في سك نقودهم من حيث ضربها على الطراز الساساني مع إضافة شعاراتهم عليها، وهي سياسة اتبعت لتجد هذه السكة راجا في البلاد الخاضعة لهم وليتعاطف معها المتعاطفون بما تحمله من شعارات وفي ذلك ما يحقق الهدف الدعائي لضرب هذه السكة. وحتى تكون مشابهة في الشكل العام مع نقود الأحزاب الأخرى التي ضربت السكة أيضا على هذا الطراز.

فقد عُثِرَ على نماذج من الدراهم التي ضربها قطري بن الفجاءة نقش على وجهها صورة كسرى، وفي الهامش نقش بالخط الكوفي شعار الخوارج «لاحكم الا لله» ونقش على الظهر معبد النار وتاريخ الضرب سنة ٧٥هـ، سنة ٧٧هـ.^(٩٦) وقد عثر على نماذج أخرى من الدراهم التي ضربها «قطري» نقش عليها اسمه على هذا النحو «عبد الله قطري» في سطر مع لقب أمير المؤمنين بالبهلوية في سطر ثان، وتنوعت الكتابات الواردة على دراهم قطري فقد نقش على بعض الدراهم بالبهلوية ما ترجمته «الحاكم الليث قطري» وقد تراوحت سنوات ضرب هذه الدراهم ما بين سنة ٦٩ إلى ٧٥هـ.^(٩٧)

وهكذا فإن ماسجل على سكة قطري بن الفجاءة

ازعجت الأمويين، ولذلك بادروا بإنهاء أثرها عندما حانت فرصتهم لذلك.

وكذلك وظف الخوارج السكة توظيفاً دعائياً واضحاً، والخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد أن كانوا من أتباعه؛ حيث أنهم رفضوا مبدأ التحكيم مع معاوية، ورغم أنهم هم الذين دفعوه إلى قبوله في بداية الأمر. وقد جاء رجالان منهم هما زرعة الطائي وحرقوق السعدي لإثباته عن قبول التحكيم قائلان له «لا حكم إلا الله» وهو القول الذي اتخذته الخوارج شعاراً لهم لكنه لم يستجب لهم فخرجوا عليه، واتفقوا على أن يولوا أمرهم لرجل منهم هو عبد الله بن وهب الراسبي فقبل الولاية، واجتمع رأيهم على الخروج من بين أظهر المسلمين، وخرجوا فرادى حتى لا يراهم أحد من الناس واجتمعوا بالنهروان وخرج علي لقتالهم، وانتصر عليهم لكنه لم يقض عليهم تماماً، بل زادت ثائرتهم رغبة في الانتقام لقتلهم. وصار حزبهم من الأحزاب القوية المعارضة للسلطة ممثلة في الأمويين، وانقسموا إلى فرق عدة لكل منها مبادئها التي تؤمن بها.^(٩٨)

وضرب الخوارج السكة باعتبارها شارة من شارات الملك وسجلوا عليها شعارهم الذي يؤكد عدم خضوعهم للأمويين واتجاههم نحو مقاومة السلطة الأموية التي لا يعترفون بها ويسعون للقضاء عليها رغبة في الوصول إلى الحكم.

ومن أشهر قادة الخوارج الذين ضربوا السكة في عهد عبد الملك بن مروان قطري بن الفجاءة وعطية بن

(٩٢) للاستزادة، أحمد شلبي، الدولة الأموية والحركة الفكرية والثورية خلالها، ط ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م)، ص ٢١٤ - ٢١٧؛ نايف محمد معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، ١٣٩٧هـ)، ص ١٣٦ - ١٤٥.

(٩٤) قطري هو اللقب الذي اشتهر به هذا القائد أما اسمه فهو «جعونة بن يزيد» وكنيته أبو محمد في السلم وأبو نعمة في الحرب؛ محمد

أبو الفرج العشي، النقود العربية الإسلامية في متحف قطر (قطر: وزارة الاعلام، ١٤٠٤هـ)، ص ١٠١.

(٩٥) العشي، ص ١٠٣.

(٩٦) وداد القزاق، «الدراهم الإسلامية المضروب على الطراز الساساني لقطري بن الفجاءة»، مجلة المسكوكات، إدارة الآثار، بغداد، العدد ٣، ١٩٧٢م، ص ٤٦ - ٤٧. و Lavoix, p. XVII.

(٩٧) العشي، ص ١٠٣.

لكل منها أصوله التي تعتمد في مقوماتها على تصورات دينية، فالأحزاب السياسية في حقيقتها فرق دينية تصارعت من منطلق فهمها الديني لنظرية الخلافة، كما كانت الدعاية في ذلك الوقت مفهوما مرادفا للدعوة، لأن الدعوة نشر للدين وإقامة دولة توطن وتدعم الدين والدعاية تدعيم لسلطة قائمة، أو لرغبة في الوصول إلى السلطة تحقيقا لتصوير ديني قائم ومحدد، ولذلك وجدنا الدعاية في العصر الأموي مختلطة بالدين والسياسة^(٩٨) كما تسجله نقوش دراهم قطري التي أشرنا إليها ابتداء من شعارهم «لاحكم إلا لله» إلى لقب «أمير المؤمنين» إلى سبق اسم قطري «بعبد الله».

وقد خاض الخوارج معارك كثيرة مع خصومهم من الزبيريين والأمويين تحت قيادة زعيمهم قطري بن الفجاءة، وكانوا يسيطرون على خوزستان وفارس وكرمان وهددوا البصرة وحاصروها^(٩٩) بما يشير إلى شجاعتهم التي أخرجت الدولة الأموية وتتفق أحداث الحروب التي خاضها الخوارج مع خصومهم من الزبيريين والأمويين تحت قيادة زعيمهم قطري مع مانقش على سكتته من أوصاف تصف قطري بأنه «الحاكم الليث». واستمرت معاركه مع الأمويين إلى أن تم قتله سنة ٧٨ هـ.^(١٠٠)

وعطية بن الأسود كان من أتباع نجده بن عويمر من بني حنيفة، الذي تزعم فرقة أخرى من فرق الخوارج خالفوا الأزارقة في تكفير قاعدة الخوارج واستحلال قتل الأطفال، كما خالفوهم في حكم أهل الذمة الذين يكونوا مع مخاليفهم، وأتباع «نجده» كانوا في الأصل باليامة مع أبي طالوت الخارجي ولكنهم تركوه وبايعوا نجده سنة ٦٦ هـ. واستطاع الاستيلاء على البحرين وحضرموت واليمن والطائف

من نقوش دعائية تتركز في نقش شعارهم «لا حكم إلا لله» وهو الشعار الذي نادى به ممثلا الخوارج زرعه الطائي وحرقوق السعدي عندما قابلا على رضى الله عنه لإثناؤه عن قبول التحكيم، وهو الشعار الذي أشار إليه على: بأنه «قولة حق أريد بها باطل» عندما خطب في مؤيديه بعد رفضه لدعوة الخوارج برفض التحكيم.

كما أن بعض هذه النقوش أشار إلى حمل قطري للقب «أمير المؤمنين» بما يشير إلى منازعته للخليفة الأموي في هذا اللقب، ويؤكد توجه الخوارج نحو السلطة، شأنهم في ذلك شأن الأمويين والزبيريين الذين اتخذ زعيمهم عبد الله بن الزبير أيضا هذا اللقب. ويفسر لنا ذلك التناظر مانراه من نقش لقب أمير المؤمنين» على السكة الأموية المعربة التي ضربها عبد الملك على الدراهم بصفة خاصة، وهو تناظر يشير إلى مدى توظيف السكة في الأغراض الدعائية السياسية توظيفا واضحا، يعكس الصراع السياسي بين الأحزاب المتعارضة في العصر الأموي.

يبقى الإشارة إلى سبق اسم قطري بعبد الله مؤشرا على التمسك بالشعور الديني وإظهاره تحميسا لجموع المؤيدين من منظور أن الدعاية تمثل أحد مستويات التعامل النفسي بين الدولة والمواطن، وفي مجتمع يمثل فيه الدين الركيزة الأساسية، فإن الدعاية الموجهة إلى هذا المواطن، لا يمكنها التخلي عن صبغتها الأساسية، فإن الدعاية الموجهة إلى هذا المواطن، لا يمكنها التخلي عن صبغتها الدينية خاصة بالنسبة لمقوماتها التي تنبني عليها أساسا، والتي تؤصل على ضوئها الفلسفة السياسية للنظام الاجتماعي السائد. ولهذا اصطبغت الأحزاب السياسية في العصر الأموي بالصبغة الدينية وكان

(بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ص ٢٨٥: العش.

ص ١٠١.

(١٠٠) دكسن، ص ٢٨٩.

(٩٨) حجاب، ص ٢٢٨.

(٩٩) عبد الأمير دكسن، الخلافة الأموية ٦٦٠-٦٨٤ هـ / ٧٠٥-٦٨٤ م.

ولتتسع مملكته. ويلاحظ في هذه النقوش - إذا ماقورنت بنقوش سكة قطري - غياب نقش شعار الخوارج الأصلي «لا حكم الا لله» فقد تميزت سكة عطية بن الأسود بهذه النقوش التي تعكس بوضوح وضعه السياسي الذي كان يمر به في بداية مراحل نجاحه الأولى عندما سيطر على كرمان وحكمها بعد خلافه مع نجده، والتي لم تستمر طويلا بسبب قضاء المهلب عليه.

وفي إطار سياسة تعريب المسكوكات التي قام بها الخليفة عبد الملك قام بتعريب الدرهم مستفيدا بتجربة الزبيريين والخوارج في ضرب دراهمهم التي سبقت الإشارة إليها؛ فوظف نقوشها لغايات سياسية إعلامية، وافقت الظروف السياسية التي تمر بها الدولة بصفة عامة وأقاليمها الشرقية على وجه الخصوص، فقد عثر على دراهم ضربها الحجاج بطراز ساساني عربي نقش على الوجه صورة كسرى الفرس وفي الهامش كتابة كوفية نصها «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله» وبجوار الصورة من الداخل كتابة كوفية نصها «الحجاج بن يوسف الثقفي. وفي الظهر نقش معبد النار، وفي الهامش كتابة كوفية نصها «ضرب بالبصرة سنة خمس وسبعين» (١٠٤).

وهكذا سار الحجاج في طرازه من الدراهم على نفس النهج الذي كانت عليه دراهم ابن الزبير حتى لا يحدث تغييرا مفاجئا، وحتى يقبل الناس على تداول دراهمه وتجد تعاطفا معها. وتأكيدا لمسؤولية السلطة في ضرب هذه السكة نقش الحجاج عليها اسمه من، منطلق أنه والي الخليفة عبد الملك في بلاد العراق. وأنه

وحاول الاستيلاء على عمان، فأرسل عطية بن الأسود الحنفي إليها، ونجح عطية في الاستيلاء عليها، وبقي بها بضعة أشهر ثم تركها مخلفا فيها نائبا عنه هو أبو القاسم، الذي لم يستطع الاحتفاظ بها، فعادت إلى سعيد وسليمان ولدى عبد الله بن الحليزي بمساعدة العمانيين. وفي هذه الأثناء حدث الخلاف بين عطية ابن الأسود الحنفي ونجده بن عامر، وربما لسبب شخصي، ورجع إلى عمان لكنه لم يتمكن من احتلالها، فذهب إلى كرمان، حيث حقق نجاحا كافيا مكّنه من ضرب نقود باسمه أطلق عليها الدراهم العطوية (١٠١) ومع ذلك فإن هذا النجاح كان قصير الأمد؛ فقد تبعه فرسان المهلب بن أبي صفرة، ففر إلى سجستان ومنها إلى السند حيث قتل في قنديل (١٠٢).

وضرب عطية دراهمه أيضا على الطراز الساساني متبعا للسياسة نفسها التي اتبعها قطري بن الفجاءة وابن الزبير والحجاج الذي سار على النهج نفسه فنقش على الوجه صورة نصفية لكسرى الفرس تحيط بها كتابات بهلوية في دائرتين نصفها «قطري أسود»، وخلف رأسه كتابة بالخط البهلوي نصها (أفزو توكدا) ومعناها دامت المملكة نامية أو لبيان ملكه أو لتتسع مملكته يلي ذلك هامش كتابي نصه «بسم الله ولي الأمر»، وظهر القطعة نقش عليه معبد النار بنفس الطراز الساساني إلى جانب وجود مكان الضرب كرمان سنة ٧٢ باللغة البهلوية (١٠٣).

وتعكس نقوش مسكوكات عطية وضعه السياسي بدقة ممثلة في نقش البسملة متبوعا بلقب «ولي الأمر»، والإشارة المرغبة في اتساع ملكه واتساع مملكته ممثلة في النقش «دامت المملكة باقية» أو

إدارة الآثار - بغداد، عدد ١٠، ١٩٨٠م، ص ١٧٤.

(١٠٣) وداد القزاق، «شعار جديد»، ص ١٧٤، انظر لوحة رقم (٣).

(١٠٤) وداد القزاق، «الدراهم الإسلامية الساسانية للحجاج في المتحف العراقي»، مجلة المسكوكات، إدارة الآثار، بغداد، العدد ٤،

١٩٧٢م، ص ١٨، انظر كل من اللوحة رقم ٤، واللوحة رقم ٥.

(١٠١) ابن الاثير، عز الدين علي بن محمد، ت ٦٢هـ، الكامل في التاريخ (لیدن، ١٨٧٦م)، ج ٤، ص ١٦٧. Miles, p. 90.

(١٠٢) دكسن، ص ٢٧١؛ محمود أحمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية (القاهرة: مكتبة الاداب، د ت)، ص ١٢٢؛ وداد القزاق، «شعار جديد للخوارج على نقود عطية بن الأسود»، مجلة المسكوكات،

الخوارج مازال قويا، والالتزام بنص العبارة التي كانت على دراهم عطية بن الأسود « دامت المملكة النامية» يرمز دعائيا بإقرار الأمويين بفحوى هذا النقش.

ومما سبق يتضح توظيف الأمويين والثائرين عليهم من الزبيريين والخوارج لنقوش الدراهم توظيفا دعائيا من خلال نقش الشعارات والأدعية التي تجسد اتجاهاتهم السياسية بوضوح مع الالتزام بالنقوش الساسانية التي ألفتها العامة في بلاد العراق وإيران حتى تجد قبولا وانتشارا في التداول. كما أن هذه المسكوكات سجلت بكل دقة انعكاسات الصراع السياسي الذي ساد هذه المناطق في عهد الخليفة عبد الملك.

وعاصر هذه الدراهم التي ضربت في بلاد العراق وإيران، ذلك الطراز المعرب للدراهم الذي ضربته الخليفة عبد الملك، والذي يمكن اعتباره الطراز الرسمي العام للدولة الأموية. وقد عثر على دراهم نقش على أحد وجهيها صورة لكسرى الفرس يحيط بها كتابة كوفية تشير إلى تاريخ ضرب الدرهم سنة ٧٥ هـ وفي الهامش الخارجي لهذا الوجه كتابة كوفية تتضمن البسملة وشهادة التوحيد والرسالة المحمدية بما نصه «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله»، وعلى الوجه الآخر نقش صورة عبد الملك بنفس الهيئة التي شاهدها على دينارها؛ حيث يبدو متقلدا سيفه قابضا عليه بيمينه، ويرتدي عباءة فضفاضة وتعلو رأسه ملفحة تنسدل على كتفيه كما لو كانت شعرا مجعدا وتحيط بالصورة كتابة كوفية نصها «بسم الله / أمير المؤمنين». واستمر ضرب الدراهم بهذا الطراز سنة ٧٦، ٧٧، ٧٨ إلى أن ظهر طراز آخر

ينفذ أوامر الوالي في ضرب هذه الدراهم باعتبار أنها نوع السكة الذي درج أهل العراق وإيران على التعامل بها.

وناظرت السكة الأموية من الدراهم سكة الخوارج التي استمرت نقوشها وفق الطراز الساساني، والدليل على ذلك تلك الدراهم التي ضربها أحد ولاة الأمويين في كرمان سنة ٧٨ هـ / ٦٩٦ م على الطراز الساساني، فقد نقش على الوجه صورة كسرى الفرس على يمينها بالخط البهلوي اسم حيريد بن المهلب ويوجد بالهامش كتابة كوفية نصها «قوة يزيد بالله» ونقش في الفراغ في الظهر مأثورة له بالخط البهلوي نصها «أمروت غده» وترجمتها «دامت المملكة النامية» وعلى الظهر نقش معبد النار ومكان الضرب كرمان وتاريخه سنة ٧٨ هـ بالخط البهلوي^(١٠٥)، وإذا قارنا بين نقوش هذا الدرهم، ومكان ضربه، وبين نقوش دراهم عطية بن الأسود، لوجدنا أن مكان الضرب واحد ووجدنا تكرار عبارة «دامت المملكة النامية» وهو تشابه منطقي فكما ذكرنا كان القضاء على عطية بواسطة المهلب الذي تولى ابنه حكم كرمان بعد القضاء على عطية بن الأسود وضمها للسيطرة الأموية^(١٠٦)، ومن ثم كان ضرب الأمويين بطراز ساساني مشابه للطراز الذي كان سائدا في التعامل قبل سيطرتهم عليها بعد هزيمة الخوارج، فواكبت نقوش المسكوكات الظروف السياسية القائمة وعكست سياسة الأمويين في عدم التغيير المفاجيء في نقوش طرز السكة لتحقيق الغاية من ضربها.

وسجل يزيد نقوشه الدالة على المكانة السياسية التي يتمتع بها وفق صياغة مؤطرة بالإطار الديني بـ «قوة يزيد بالله»^(١٠٧)، وصدى انتصار الأمويين على

(١٠٥) وداد القزاق، «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٣.

(١٠٦) وداد القزاق، «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٥.

(١٠٧) تشير الباحثة وداد القزاق إلى أن كلمة «يزيد» وردت في هذا النص بشكل تورية أي أن لها معنيين: أولهما الاسم، والثاني يعني

الزيادة بالقوة من الله تعالى، وداد القزاق، «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٥، لكن هذا التفسير يجانبه الصواب فكلمة يزيد تعني الاسم فقط، والمعنى العام أن قوته من الله، كما أن التفسير هذا يتعارض إيمانيا، فالقوة كلها من الله ولا تزيد فقط بالله.

سنة ٧٩ هـ بكتابات كوفية مركزية وهامشية بهيئة مقاربة لهيئة الطراز الثاني من دنانير عبد الملك الذي بدأ ضربه سنة ٧٧ هـ، ففي الوجه تضمنت الدراهم من هذا الطراز الثاني كتابات كوفية في المركز في ثلاثة سطور أفقية متوازية نصها:

١- لا اله الا ٢- الله وحده ٣- لا شريك له

وكتابة الهامش في اتجاه معاكس لاتجاه عقرب الساعة نصها «بسم الله ضرب هذا الدرهم في دمشق سنة تسع وسبعين».

وفي الظهر كتابات مركزية في أربعة سطور أفقية متوازية نصها:

١- الله احد الله ٢- الصمد لم يلد ٣- ولم يولد ولم يكن ٤- له كفوا أحد

وكتابات الهامش في عكس اتجاه عقرب الساعة نصها «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الصعي كنه ولو كره المشركون» (١٠٨)

والطراز الأول من دراهم عبد الملك الذي نقش عليه صورة كسرى في الوجه وبالهامش الإشارة إلى عقيدة التوحيد والرسالة، وفي الظهر صورة عبد الملك وحوله كتابة تؤكد على لقب الخلافة «أمير المؤمنين» يجسد رموزا دعائية عدة، فمن الملاحظ أنه قد حوِّط على نقش صورة كسرى الفرس رغم زوال الدولة الساسانية (١٠٩) وأحاط الصورة بذلك النقش الإسلامي الذي يمثل شعار الدولة الإسلامية ممثلاً في شهادة التوحيد والرسالة المحمدية. ويمكن أن يكون الغرض السياسي من نقش صورة كسرى هو

عدم الرغبة في التغيير المفاجيء في نقش الدراهم تمهيدا لأن يتم ذلك بعد مرحلة انتقالية، امتدت عدة سنوات حتى سنة ٧٩ هـ، لاسيما، وأن العامة في هذه المناطق اعتادوا على نقش الدراهم بهذا النقش حتى في العهد الإسلامي، ولما كانت الحاجة تدعو إلى تهيئة مناخ مناسب لقبول الدراهم الجديدة بأوزانها الشرعية في التعامل بدلا من دراهم الزبيريين وغيرها من الدراهم التي جرى التعامل بها، فقد كان ضرب هذه الدراهم بنقش صورة كسرى مدعاة لأن يتعاطف معها العامة من أهالي هذه البلاد مع السلطة القائمة على ضرب هذه السكة وهو هدف سياسي سعت إلى تحقيقه أيضا الفئات المعارضة الأخرى كالزبيريين والخوارج عندما ضمنوا نقوش مسكوكاتهم نقش صورة كسرى الفرس (١١٠)

وفي ذات الوقت كانت كتابات الهامش الذي يتضمن البسملة وشهادة التوحيد والرسالة المحمدية من الرموز الدعائية الواضحة التي تؤكد شعار الدولة العربية الإسلامية الحاكمة، والتي تشير بوضوح إلى تذكير المسلمين وغيرهم بعزة الإسلام ومنعته وقوته التي قضت على هذه الدولة، الذي تتوسط صورة حاكمها وجه الدرهم كما أن نقش صورة تمثل الخليفة عبد الملك على الظهر في موضع معبد النار الذي جرت العادة بنقشه على الدراهم الساسانية، والساسانية العربية يتضمن الإشارة الرمزية الضمنية إلى أن الإسلام يجب هذه العبادة الوثنية.

كما ترمز صورة عبد الملك وبيده سيفه وحولها النص الكتابي «باسم الله أمير المؤمنين» إلى الوضع

(١٠٨) يلاحظ أن كتابات الدرهم مقارنة بكتابات الدينار كمل فيها نص سورة الإخلاص في مركز الظهر، وفي الهامش كمل النص القرآني إلى لفظ المشركون وربما كان ذلك لاتساع قطر الدرهم عن قطر الدينار، وربما قصد إكمال النص لغايات دعائية. انظر اللوحة رقم (٦).

(١٠٩) فقدت الدولة الساسانية كيائها وزالت من الوجود في سنة ٦٥١ هـ/

٦٥٠ - ٦٥١ م، وحاول من بقي من الأسرة الحاكمة استرجاع العرش سنة ١١٠ هـ/ ٧٢١ - ٧٢٢ م لكنها محاولة باءت بالفشل، أرفركريستنس، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الحشاش وعبد الوهاب عزام (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٤٨٧ - ٤٨٩.

(١١٠) Miles, pp. 28 - 37.

السياسي الجديد الذي أصبحت عليه الأقاليم التي كانت تابعة لعبد الله بن الزبير والخوارج، وهو الوضع الذي تطلب مناخه السياسي أعمال الرموز السياسية الدعائية التي تؤكد السلطة الكاملة للأمويين ممثلة في شخصية الخليفة عبد الملك، في شكل يجسد قوتها التي كفلت لها ذلك. وإذا ربطنا بين هذا النقش الذي يمثل صورة عبد الملك وبيده سيفه، وما يحيط به من كتابة تؤكد على تمتعه بلقب «أمير المؤمنين» وبين نقش عبد الله بن الزبير لقب أمير المؤمنين على سكوته بالبهلوية^(١١١) لاتضح تمثيل الخليفة عبد الملك لنفس الأفكار الدعائية الرمزية التي تبناها ابن الزبير من قبله، وإنه بهذا التمثيل من جهة يزيل الآثار الدعائية التي تركتها سكة ابن الزبير وغيره، ومن جهة أخرى يثبت ويؤكد وضعه السياسي باعتباره خليفة للمسلمين، بعدما شوش هذه الصورة عبد الله بن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة حتى وفاته^(١١٢)، وغيره كشيرزنجي الذي تزعم ثورة الزنج ولقب نفسه «بأمير المؤمنين»^(١١٣).

كما أن الربط بين صورة عبد الملك وبيده سيفه وما يرمز له هذا النقش من قوة الخليفة التي يمكن أن يوظفها ضد كل من تسول له نفسه معارضة خلافته وشعاراتها ورسومها ومن بينها السكة نفسها، وبين ماورد على لسان عبد الملك نفسه في خطبه ونصائحه، فيه مايدلل على هذه المعاني الرمزية لصورته قابضا على سيفه، فقد قال في خطبته في أهل المدينة عند حجه سنة ٧٥ هـ «أما بعد فلست بالخليفة المستضعف، يعني عثمان، ولا الخليفة المداهن، يعني معاوية، ولا الخليفة المأفون، يعني يزيد، إلا وأنى لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، تكلفونا أعمال المهاجرين ولا تعملون مثل أعمالهم؟

فلن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم، هذا عمرو بن سعيد، قرابته قرابته، وموضعه موضعه، قال برأسه هكذا، فقلنا بأسيافنا هكذا ألا وانا نتحمل لكم كل شيء إلا وثوبا على أمير، أو نصب راية، ألا وأن الجامعة التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه...» ثم نزل^(١١٤) وعندما نصح لابنه الوليد قبل وفاته قال «إذا مات فشمروا نائزروا والبس جلد نمر وضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه لك، فاضرب عنقه، ومن سكت مات بدائه»^(١١٥)

وقد توافق هذا النقش لصورة عبد الملك بسيفه على الدراهم حتى سنة ٧٩ هـ مع حالة النقد السيئة التي كانت سائدة قبيل ضربها، وماسادها من غش وتزييف إضافة إلى وجود عملة ابن الزبير وانتشارها بالأقاليم التابعة لهم، وهي تلك الحالة التي دعت إلى الإعلان عن التشدد في مقاومة هذا الغش والتزييف، وإلى افساح المجال أمام العملة الرسمية للدولة، صاحبة السيادة والحق الوحيد في ذلك.

ومن طريف ما يذكر أن المهلب بن أبي صفرة الذي قاد جيوش الخليفة عبد الملك للقضاء على الأزارقة الخوارج، ضرب سكة برونزية باسمه في اصطخر، نقش على أحد وجهيها صورة نصفية لشخص ذو لحية وعليه رداء ويرتدي كوفية، ونقش بجوارها اسم «المهلب» وفي الظهر صورة مواجهة لشخص على رأسه غطاء يتلأأ وشاح، ويكتنفه من الجانبين كتابات بهلوية، ويقرر «ميلز» مشابهة الصورة على الوجه بصورة الخليفة عبد الملك على دنانيه، أما بخصوص الصورة النصفية في الظهر فإنه ليس هناك شك في أنها لخسرو الثاني^(١١٦) وهو ما يشير إلى تكرار

(١١١) Miles, p. 28.

(١١٢) السيوطي، ص ٢١٢، ٢١٥؛ دكسن، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(١١٣) السيوطي، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(١١٤) السيوطي، ص ٢١٨.

(١١٥) السيوطي، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(١١٦) Miles, pp. 29 - 30.

«منصور» وعليها أيضا كتابات كوفية واضحة نصها «العزة لله» ويشير ميلز إلى أن نقش الظهر غير عادي، ولكن ذلك لا يعني أنه ليس له نظير، فنقش الشخص واقفا استلهم من نقش الخليفة واقفا على دنانير عبد الملك ودراهمه، وكذلك عثر على قطع برونزية ضربت في سوس [Sh ush] عليها كتابات بهلوية على الوجه وكتابات عربية خالصة على الظهر قراءتها بسم الله سنة أربع وثمانين.^(١٢٠)

وإذا كانت ثورة ابن الأشعث ضد الأمويين قد امتدت من سنة ٨٠ حتى تم القضاء عليها نهائيا سنة ٨٥ هـ، وإنه قد أمضى وقتا طويلا في فارس حيث ضرب دراهمه هناك كما أشارت المصادر العربية، ثم خاض بعد ذلك معاركه مع الحجاج، فلقبه في «تستر» في ذي الحجة سنة ٨١ هـ، وكان النصر في صالح ابن الأشعث، الذي واصل زحفه واستولى على البصرة والكوفة^(١٢١) - وكان ذلك أعظم انتصارات ابن الأشعث على خصمه - فإن الربط بين هذا الانتصار وبين ماسجل على سكة ابن الأشعث من كلمات تشير إلى النصر والمنعة والفخر كما «العزة لله» ولقب «المنصور» يشير إلى أن هذه السكة يمكن أن يكون ضربها في أعقاب هذا الانتصار مباشرة. وتشير المصادر التاريخية إلى أن الشاعرة بنت سهم أطلقت عليه أيضا هذا اللقب «المنصور عبد الرحمن»^(١٢٢) كما قيل: إنه سمي نفسه «ناصر المؤمنين»^(١٢٣) بما يفصح بجلاء عن المناخ الدعائي الذي صاحب ثورة

توظيف الصورة كرمز دعائي على السكة، وسنرى مثلا مشابها آخر لسكة برونزية ضربت في أفريقية يعتقد أنها صورة تمثل القائد موسى بن نصير^(١٢٤) وهو ما يعني أنه سمح للأمراء الذين قادوا جيوش عبد الملك بضرب مسكوكات محلية سارت وفق النهج الدعائي لدراهمه ودنانيره.

ومن المهم هنا أن نشير إلى ماسكه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الذي كان قائدا بارزا لجيوش الأمويين وارتد بثورة ضد الحجاج الذي اشتد في إهانته مما دعاه للثورة عليه، وتطور الأمر تبعا للثورة على الخليفة عبد الملك وإعلان خلعه من قبل ابن الأشعث واتباعه ومبايعة اتباعه له بالخلافة عليهم.

وضرب عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الدراهم^(١٢٥) من منطلق أن السكة شارة من شارات الملك، وعثر على نماذج منها كتلك القطعة البرونزية التي عثر عليها في أصرخر، والتي يوجد على وجهها صورة نصفية لخسرو الثاني، وعلى ظهرها نقش صورة تشبه صورة الخليفة رافعا يديه كما لو كان يدعو في الصلاة ويتمنطق في وسطه بسيف يتدلى من علاقة في الجهة اليمنى، والشعر مفروق ينسدل على الجانبين في هيئة خصلات وكتب بالبهلوية على القطعة كلمة يقترح «ميلز» قراءتها «المنصور»^(١٢٦) لاسيما وأنه عثر على قطعة أخرى باسم عبد الرحمن بن الأشعث أيضا واضح عليها هذه الكلمة بالبهلوية

(١٢٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

Van Vlaten.G "Recherches sur la Domination Arabe Leurs, The Regnal titles of the First Abbasid Caliphas", Z H P. V, Amsterdam, 1984, p. 17.

دكسن، الخلافة الأموية، ص ٢٥٩.

(١٢٣) المسعودي، ص ٣١٤: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤ هـ، البداية والنهاية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٢)، ج ٢ ص ١٨٤، ج ٦، ص ٢٥.

(١٢٧) صالح بن قريه، المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي حتى سقوط دولة بني حماد (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦ م)، ص ٩٦.

John Walker, Some New Arab Sassanian Coins N.C. 6th, series (١١٨) XI (London, 1952), pp. XIII - XIV; Bosworth, Sistan Under the Arabs (Rome, 1968), p. 61.

Miles, p. 33. (١١٩)

Miles, p. 32 - 34. (١٢٠)

(١٢١) دكسن، ص ٢٤٢ - ٢٥٥.

صوره على السكة على الظهر وصورة خسرو على الوجه كان به ما يحقق تعاطف العامة في بلاد إيران مع سكته التي ألفوها بنقش صورة كسرى الفرس وفي ذات الوقت تتميز سكته بهذا الطراز عن عبد الملك الثاني الذي حذفت منه الصور واقتصر على النقوش الكتابية.

والجديد في نقش الصورة كرفع اليدين إلى أعلى في هيئة من يدعور به حاسرا رأسه عن أي غطاء يوميء برمزية بليغة عن أن المعين هو الله، الذي له العزة ومنه النصر وبه يستعين عبد الرحمن بن الأشعث، كما تمثل الصورة على السكة، توافق كشف الرأس أثناء الدعاء مع هذه المعاني كلها.^(١٢٥)

وتؤكد المقارنة بين نقش صورة كسرى الفرس على الدراهم التي ضربها الأمويون أو الثائرين عليهم وحذف صورة الامبراطور البيزنطي من دنانير عبد الملك المعربة بعد إحلال صورة عبد الملك محلها؛ أهمية الدلالة الدعائية من ذلك، فإبقاء صورة ملك زائل على الدراهم التي ضربت والتي تعامل بها غالب مجتمع هذه البلاد التي كانت تابعة له كان الهدف منه الحرص على قبول هذا المجتمع للسكة الجديدة، وأحيانا تعاطفه معها، لاسيما، وأن ذلك يرتبط بجذورهم التاريخية وتراث آبائهم وأجدادهم^(١٢٦)، ومن ثم حرصت السلطة القائمة على ضرب هذه السكة حرصا واضحا على إبراز هذه الرموز التي تحقق أهدافهم من نقوش السكة فاستمر نقش صورة كسرى الفرس رغم زوال ملكه، وظل ذلك حتى ضرب عبد الملك طراز الدراهم الثاني الذي وافق ظهوره القضاء تقريبا على الثورات التي قامت في بلاد

عبد الرحمن التي أيدتها فئات مختلفة كالموالي والخوارج والقراء والمرجئة، جمعها حنقها جميعا على سياسة الحجاج المتشددة، وتفضيل أهل الشام عليهم، وماتعرضوا له من ظلم في العطاء، لاسيما الجند الذين انقلبوا على الأمويين.

ويكشف تحليل المؤرخين لطبيعة ثورة ابن الأشعث عن أن إهانة الحجاج لقائدها عبد الرحمن ابن الأشعث كانت الدافع الأساسي له لأن يقوم بهذه الثورة وانضم له الموالي والقراء لتشدد الحجاج أيضا وتذمرهم منه، كما أيدها أهل العراق لشعورهم بالغبن، إذا ما قورنوا بجند الشام الذين نالوا العطاء والراحة بقربهم من ذويهم، ومن ثم التقت مآرب هؤلاء لخلع سيادة أهل الشام^(١٢٧)، وتوافق شعار «العزة لله» مع هذا الشعور العام الذي حرك هذه الثورة ضد الأمويين، فكان تسجيله على سكة ابن الأشعث ذا مغزى دعائي لهذه الثورة ضد الأمويين.

ونقش الصورة على هذه السكة التي ضربها ابن الأشعث له دلالاته السياسية والدعائية، فنقشها يعد استمرارا لفكرة نقش الصورة التي تمثل عبد الملك على سكته من دنانير ودراهم، تلك الصورة التي حلت محلها النصوص الكتابية ابتداء من سنة ٧٩ هـ، وإذا كانت هذه السكة - كما أشرنا - يمكن إرجاعها إلى بداية سنة ٨٢ هـ - فمعنى ذلك أن عبد الرحمن بن الأشعث استلهم من جديد فكرة نقش الصورة على سكته، مثلما فعل عبد الملك في طرازه الأول، وهو ما يكشف عن الأثر الدعائي الذي أحرزته سكة عبد الملك المصورة، حتى كان ذلك حافزا لعبد الرحمن بن الأشعث أن يحذو حذوه في هذا الاتجاه، ثم أنه بنقش

أثناء تأدية العمرة أو غريضة الحج

(١٢٦) لم يكن من السهل تخلي الفرس عن تقاليدهم بسرعة وأدرك الحكام هذا الشعور وتعاملوا مع الفرس تعاملًا خاصًا يحترم تقاليدهم، د. أ. س. ترتون، أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ١٠٨.

(١٢٤) دكسن: الخلافة الأموية، ص ٢٥٩؛ Van Vloten, p. 61, No. 4.

(١٢٥) جرت العادة أن يكشف المظلوم رأسه عند الدعاء إلى الله مستجيرًا طامعًا في نصرته الله، وربما ارتبط ذلك بكشف الرأس في الحج والعمرة في المشاعر المقدسة حيث تؤكد الشعائر على كشف الرأس

إيران والعراق وتأكدت فيه السيادة السياسية للأمويين على هذه البلاد.

كما أن حذف صورة امبراطور قائم ونقش صورة الخليفة محلها يكشف هو الآخر عن دلالة سياسية ودعائية عميقة الأثر، فلم يكن أهل البلاد المفتوحة التي تتعامل بالدينار ينظرون إلى هذا الامبراطور نظرة احترام، فهو محتل غاصب وطالما عانى أهل هذه البلاد من عنتهم واضطهادهم، ومن ثم اختلف شعورهم نحو الامبراطور البيزنطي عن شعور الإيرانيين، مثلاً، نحو كسرى الفرس ومن ثم فإن حذف صورة الامبراطور وإحلال صورة عبد الملك لم يكن ليترك أثراً سيئاً في نفوسهم، بل ربما حدث العكس لاسيما من الذين وجدوا مع الفتح الجديد حياة أفضل. ومن ناحية أخرى كان ضرب الدراهم بنقش صورة كسرى وحذف صورة الامبراطور من على الدينار ليرك أثره الدعائي السيء على امبراطور الدولة البيزنطية واتباعها.

وظلت المسكوكات وفق هذا الطراز الانتقالي تؤدي أغراضها السياسية والدعائية إلى أن ظهر الطراز الثاني في الدينار سنة ٧٧ وفي الدراهم سنة ٧٩ هـ لتنصب نقوشه على النقوش الكتابية التي تؤكد على عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية بعدما انتهت الحاجة إلى تأكيد السلطة السياسية والاقتصادية.

ويتأكد هذا الاتجاه الأخير من خلال دراسة نقوش المسكوكات الأموية في شمال أفريقية والأندلس، فقد تأخر فتح هذه البلاد لظروف عديدة منها المقاومة الشديدة وطبيعة البلاد الطبوغرافية التي تتمثل في وعورة المسالك التي تحتاج إلى دراية وخبرة، كما أن

صاحب ظروف الفتح من أحداث سياسية داخلية كان من بين هذه الأسباب، وقابل صعوبة فتح هذه البلاد سهولة وسرعة انتشار الإسلام بين قبائلها وشعوبها لاسيما القبائل البربرية الوثنية^(١٢٧) وتشير دراسة المسكوكات في هذه البلاد إلى أنها مرت هي الأخرى بخطوات متتابعة انتهت إلى تعريبها تعريفاً كاملاً.

فقد بدأ العرب بتقليد النقود البيزنطية تقليداً تاماً حيث كانت تنقش عليها صورة الامبراطور وحده أو مع أحد ولديه، وعلى الوجه الآخر نقش صليب محور على شكل حرف T كما أن تواريخ ضرب^(١٢٨) هذه المسكوكات سجلت وفق التأريخ الجبائي الروماني (INDICITON) وقد عثر على دينار من هذا الطراز ضربت في أفريقية سنة ٨٧ - ٨٨ هـ / ٦٩٨ - ٦٩٩ م، وفي إسبانيا ٩٣ - ٩٤ هـ / ٧٠٣ - ٧٠٤ م.

وتمت الخطوة الثانية على يد موسى بن نصير الذي غير ما على الدينار من كتابات ونقوش، حيث عمد إلى تسجيل ما يشير إلى عقيدة التوحيد^(١٢٩) بحروف لاتينية نقشت بطريقة مختصرة لها، لاتسير وفق قواعد ثابتة^(١٣٠) ومن أمثلة هذه النصوص التي وردت على هذه المسكوكات هذه الحروف IN-NDNIMISRCVSDS وقراءة هذه الحروف تمت على هذا الشكل IN N(omine) D(omi) NI Mis [E] V(nu)s D(eu)s الرحمن الرحيم»، و NNESDSNISLSDSCVINSA وقراءة هذه الحروف على هذا الشكل N(o)N ES(t) D(eu)s NISI S(olus) D(eu)s CVI N(on) S(ocius) A(lius). وترجمتها بالعربية «ولم يكن له كفوا أحد»،

(١٢٩) ابن قريه، ص ص ٨٦ - ٨٧.

(١٣٠) ابن قريه، ص ص ٨٧ - ٩٢ (انظر شكل رقم ٢، رقم ٣) عن ابن قريه، ص ص ٨٩، ٩٢.

(١٢٧) محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس (بيروت: دار الثقافة، د.ت)، ص ص ٢١ - ٢٢.

(١٢٨) عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود، ص ٨٣؛ ابن قريه، ص ٨٦.

وتعكس أيضا خطوات تعريب هذه المسكوكات نفس الاتجاه السياسي الذي لاحظناه في بداية تعريب المسكوكات في الشرق وهو التدرج في التعريب في مراحل متتالية. لأن التغيير المفاجيء غير مفضل في السياسات الاقتصادية التي تتصل اتصالا مباشرا بثروات الرعية، كما أن التدرج يهيء المناخ لقبول المسكوكات الجديدة وفق الطراز الجديد بعد التعود على الطراز القديم.

ويعكس تسجيل النصوص الإسلامية بالحروف اللاتينية مدى الحرص على الشكل المعروف لدى العامة في هذه البلاد، فكتابة النصوص بالحروف اللاتينية يساعد على توصيل الرسالة الإعلامية ممثلة في المضمون الإسلامي لهذه النصوص - لاسيما وأن اللغة العربية لم تكن قد انتشرت بعد - وقراءة هذه النصوص بسهولة يحقق الهدف الدعائي الذي يؤكد على شعار الدولة الإسلامية، ممثلا في شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، وأنها صاحبة السلطة في هذه البلاد، وبذلك تترك هذه النصوص أثرها الفعال في نفوس المتعاملين بها من - المسلمين أو غيرهم، فبقدر ما يفخر بها المسلمون فإنها تمثل دعوة لغيرهم بمعرفة عقيدة الدولة الإسلامية معرفة قد يكون لها أثر إيجابي يدفع نحو الإقبال عليها، أو أثر سلبي في نفوس هؤلاء يقطع إلى الأبد صلتهم بالدولة البيزنطية.

وتعكس مراحل تعريب المسكوكات - في شمال أفريقية والأندلس الحرة التي تركها الخلفاء للولاة في تصريف أمور هذه البلاد البعيدة عن مركز الخلافة، كما أنها تعكس مدى الالتزام بتسجيل شعار الدولة وعقيدتها على المسكوكات بنفس المضمون الذي ورد على المسكوكات المعربة في الشرق، لكن بالأسلوب

و N NESDNIS WNSCVNNDALISIMILS وقراءة هذه الحروف N(o) N ES(t) D(eu)s NISI VN(u) s CV(i) N(o)N D(eu)s Al(us) وترجمتها بالعربية «لا إله إلا الله وحده لا شريك له». وقد عثر على دنانير من هذا الطراز ضربت في أفريقية سنة ٨٧هـ - حذف من عليها صورة الامبراطور وبقي الصليب المحور الذي على هيئة حرف T في الظهر.

ثم تلى ذلك الاتجاه نحو تسجيل النصوص باللغة العربية لاسيما شهادة التوحيد في وجه الدينار «لا إله إلا الله» والرسالة المحمدية في الظهر «محمد رسول الله» مع الإبقاء على الحروف اللاتينية في الهامش، تلك الحروف التي تتضمن الإشارة إلى مكان ضرب المسكوكة وتاريخه، وقد عثر على نماذج من هذه المرحلة من أمثلتها دينار ضرب في أفريقية سنة ٩٧هـ / ٧٠٧ - ٧٠٨م، وأربعة دنانير ضربت في الأندلس سنة ٩٨هـ.

ثم أكمل الولاة بعد موسى بن نصير مراحل التعريب حيث ضربت دنانير معربة خالصة التعريب في القيروان خالية من أي تأثيرات لاتينية وافقت الطراز الأموي الذي ضرب بدمشق من حيث الشكل والحجم والوزن، وكان ذلك سنة ١٠١هـ / ٧١١ - ٧١٢م حسب أقدم دينار عثر عليه حيث يحتفظ متحف باردو بتونس على دينار معرب تعريب كامل يرجع إلى هذا التاريخ.^(١٣١)

وهكذا سايّرت المسكوكات في شمال أفريقية والأندلس مسكوكات المشرق العربي من الطراز الثاني المعرب وجرت خطواتها تأثرا بهذا الطراز بخاصة مما يؤكد أن طراز عبد الملك المصور كان محدودا بالسنوات التي ضرب فيها وللأغراض التي وجه اليها.

(١٣١) كان الشائع قبل ذلك أن التعريب الكامل للدينار المغربي العربي كان سنة ١٠٢هـ، عبد الرحمن فهمي، موسوعة النقود،

ص ٨٥، لكن الدينار المذكور يرجع التعريب إلى سنة ١٠١هـ، ابن قريه، ص ٩٤.

قبة الصخرة والدلالات الدعائية السياسية

حاول كثير من المؤرخين والآثاريين الكشف عن الأسباب التي أدت إلى إنشاء الخليفة عبد الملك بن مروان لقبة الصخرة، وتسببت روايات المصادر العربية التي تحدثت عن سبب بنائها في كثير من النقاش واختلاف الآراء لاسيما وأن من بين هذه الروايات ماصدر عن مؤرخين ذوي ميول عدائية للأمويين.

ويهمنا أن نناقش أولا هذه الروايات في ضوء الأحداث السياسية والأساليب الدعائية في العصر الأموي. وفي ضوء هذه المناقشة، والدراسة الأثرية المعمارية لقبة الصخرة يمكن أن نوضح الأسباب المنطقية التي كانت وراء إنشاء هذا الأثر، والتي نعتقد أنها تدور في إطار تحقيق أهداف سياسية دعائية ارتبطت بأحداث عصر إنشائها وظروفه.

ورواية اليعقوبي أقدم رواية عن سبب إنشاء قبة الصخرة، فقد ذكر أن «عبد الملك» «منع أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام وهو فرض من الله علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري: يحدثكم أن رسول الله قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها

الذي يتفق وطبيعة وظروف البلاد التي حكمها هؤلاء الولاة، تلك الظروف التي أدت أحيانا إلى ضرب مسكوكات ترمز إلى سلطة هؤلاء الولاة، وتمجد انتصاراتهم في فتح هذه البلاد وهو اتجاه أشرنا إلى حرص الخلفاء الأمويين على تأكيده، ويبدو أن الولاة فعلوا ذلك فقد عُثِرَ على فلس^(١٣٢) نقش عليه موسى بن نصير اسمه ولقبه «أمير إفريقية»^(١٣٣) وعثر أيضا على فلس في مجموعة «حسن حسني عبد الوهاب» نقش وجهه بنص يشير إلى مكان ضربه «ضرب بتلمسين، وعلى الظهر صورة شخص ملتج بذقن على الطريقة العربية، ويعتقد أن هذا الفلس ضرب بمناسبة فتح مدينة تلمسان سنة ٨٦هـ وأن الصورة الواردة على هذا الفلس هي صورة موسى بن نصير باعتباره أول فاتح لهذه المدينة»^(١٣٤)، وإذا صح هذا الاعتقاد فإن هذه الصورة المنقوشة على هذه المسكوكات يمكن أن تمثل رمزا دعائيا محليا يؤكد حرية الولاة في تصريف أمور هذه البلاد وفق السياسات الدعائية التي يرونها، وهي حرية لم تتعارض مع سلطات الخليفة لأن الفلوس في النهاية مسكوكات محلية النطاق ليس لها أهمية الدنانير التي تمثل السكة الرسمية للدولة، وهي التي تنطق بشعار الملك داخليا وخارجيا، ويؤكد ذلك تلك الحرية التي أعطاها الخلفاء للولاة في ضرب هذه الفلوس ونقش أسمائهم عليها في كل أقاليم الدولة الداني منها والقاص. كما أن السماح لهؤلاء الولاة بضرب هذه النماذج من السكة المحلية وتمجيد انتصاراته بفتحها كان ليحفز هؤلاء الولاة من قائدي الجيوش الفاتحة على مواصلة انتصاراتهم شرقا وغربا.

(١٣٢) يلاحظ أن الدراهم الفضية التي ساد التعامل بها في الشرق الإسلامي لم تضرب إطلاقا في المغرب والاندلس في فترة الانتقال، وإنما اقتصر الضرب على الدنانير والفلوس النحاسية، ولم تظهر الدراهم إلا بعد التعريب (ابن قريه، ص ١٠٣) وقد ظهرت بالطراز

نفسه الذي كان سائدا في الشرق، ومن أقدم مثلها درهم ضرب في إفريقية سنة ١٠٣هـ (راجع ابن قريه، ص ١٠٧).

(١٣٣) ابن قريه، ص ٩٥.

(١٣٤) ابن قريه، ص ٩٦.

الأحاديث التي تتعلق بالقدس أسبق من فترة عبد الملك وكان يعرفها مواطنو فلسطين وسوريا.^(١٤٠)

وكان الحديث النبوي الشريف الذي أورده اليعقوبي ضمن روايته مثار اهتمام بعض الباحثين؛ فمنهم من أشار إلى أن الأحاديث التي تتعلق بالقدس ترجع في الأصل إلى فترة أسبق من خلافة عبد الملك، وكان أهل فلسطين وسوريا على معرفة بها^(١٤١)، بمعنى أنهم لم يكونوا بحاجة لأن يذكرهم أحد بهذه الأحاديث. ومنهم من شكك في صحة الحديث الذي ورد في رواية اليعقوبي، وأشار إلى أن ابن شهاب الذي ذكر في رواية اليعقوبي كان - وقت التفكير في إنشاء قبة الصخرة - صغير السن ولم يكن قد اشتهر بعد.^(١٤٢)

وتحتاج رواية اليعقوبي إلى تنفيذ لاسيما وأن كثيرا من الدارسين رفضها لتعارض فحواها مع المنطق وفق المنظور الديني الإسلامي^(١٤٣) الذي لا يقر أن يقوم خليفة المسلمين بتغيير ركن من أركان الدين وهو الحج بتحويله من مكة إلى القدس، كما أن غيرهم قبلها وأيدها انطلاقا من مفاهيم مغرضة كماثيوس الذي يرى أن تقديس المسلمين لبית المقدس تعاضم نتيجة للسياسة التي انتهجها الخليفة الأموي عبد الملك في صراعه مع منافسه في مكة والحجاز عبد الله

ستور الديباج وأقام لها سدنة، وأخذ الناس أن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية^(١٤٥) وقد كرر هذه الرواية سعيد بن البطريق وابن الجوزي وابن كثير.^(١٤٦)

وقد حظيت هذه الرواية بالقبول والتأييد من جانب بعض الدارسين الذين تعرضوا لدراسة أسباب بناء قبة الصخرة، ومن هؤلاء «جولد زيهر» الذي ذكر أن جميع الأحاديث سواء التي تؤيد هذه الرواية أو تفندها، والتي تتعلق بالأهمية الدينية للقدس لم تكن إلا أسلحة في الحرب بين عبد الملك ومنافسه ابن الزبير^(١٤٧) و«ولها وزن» الذي قال «إن عبد الملك بن مروان كان يحاول أن يستبدل مكة بالقدس ولكنه ترك هذه المحاولة بعد تغلبه على منافسه^(١٤٨) وأيده في وجهة نظره هذه فيليب حتى الذي أشار إلى أن بناء قبة الصخرة كان هدفه تغيير الحج من مكة إلى القدس»^(١٤٩)

وفي المقابل تنتهي دراسات أخرى إلى رفض رواية اليعقوبي، فقد انتهى «جويتاين» إلى أن رواية اليعقوبي غير موثوق بها بسبب ميوله الشيعية، كما أن ما يدعيه اليعقوبي بأن عبد الملك حاول أن يجعل الحج إلى القدس بدلا من مكة لا يؤيده أي مؤرخ مسلم من القرن ٣هـ / ٩م، هذا بالإضافة إلى أن

(١٣٩) Ph.K. Hitte, *History of the Arabs* (New York, 1964), p. 220;

دكسن، ص ٤٠.

(١٤٠) Goitien, p. 104; *Idem, Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), pp.136-137.

(١٤١) Goitien, p. 136.

(١٤٢) J.W. Hisher, "The Sources of the Moslim Traditions concerning Jerusalem", *Rocznik Orientalistyczny* XVII, 1923, p. 317.

(١٤٣) Duri Al Zuhri, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX, 1957, pp. 10-11.

ولنفس المؤلف: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠م)، ص ٩٩؛ أحمد فكري: قبة الصخرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الأول، ١٩٨٠م، ص ٢٠؛ دكسن، ص ٤٠.

(١٣٥) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، ت ٢٨٤هـ، تاريخ اليعقوبي (طبعة ليدن، ١٨٨٣م)، ج ٢، ص ٣١١.

(١٣٦) سعيد بن البطريق، ت القرن ٤هـ، التاريخ المجموع على التحقيق (بيروت، ١٩٠٩م)، ج ٧، ص ٣٩؛ ابن كثير، ج ٨، ص ٢٨؛ دكسن، ص ٣٩؛ عفيف بهنسي، الفن العربي الإسلامي في بداية تكوينه (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣م)، ص ٥٦.

(١٣٧) I. Goldziher, *Muhammedanisch Studien*, (Hall, 1890), pp. 35-37; Shelomo Dov Goitien, "The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock", *J.A.O.S.* Vol. 70, 1950, p. 104;

دكسن، ص ٣٩ - ٤٠.

(١٣٨) J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Beirut, 1963), p. 214;

دكسن، ص ٤٠.

ابن الزبير، وذلك بمنع مسلمي الشام من الحج إلى مكة. (١٤٤)

والملاحظة الأولى التي تجب الإشارة إليها هي أن رواية اليعقوبي (٢٦٠هـ / ٨٧٤م) وابن البطريق (٣٢٧هـ / ٩٣١م) تعتبر أقدم الروايات التي اعتمدت عليها الروايات اللاحقة ورواية كل منهما أخذت أصولها من نزعة معارضة للامويين.

وتشير رواية اليعقوبي إلى أن عبد الملك منع أهل الشام من الحج إلى مكة لئلا يميلوا إلى ابن الزبير، وأقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بها - من جهة - عن الحج ولتكون، من جهة أخرى، مقصدهم إلى الحج عوضاً عن الكعبة. والثابت تاريخياً وفق روايات المصادر التاريخية: أن الحجاج من بلاد الشام كانوا يحجون إلى بيت الله الحرام في مكة رغم سيطرة ابن الزبير على بلاد الحجاز فقد ذكر الطبري في أحداث سنة ٦٨هـ مانصه «... في هذه السنة وافت عرفات أربعة ألوية، قال: محمد بن عمر: حدثني شرحبيل بن أبي عون، عن أبيه، قال: وقفت في سنة ثمان وستين بعرفات أربعة ألوية: ابن الحنفية في أصحابه في لواء قام عند جبل المشاة، وابن الزبير في لواء، فقام مقام الإمام اليوم، ثم تقدم ابن الحنفية بأصحابه حتى وقفوا حذاء ابن الزبير، ونجدة الحروري، ولواء بني أمية عن يسارهما، فكان أول لواء انقض لواء محمد ابن الحنفية، ثم تبعه نجدة، ثم لواء بني أمية ثم لواء ابن الزبير واتبعه الناس (١٤٥)، وتشير هذه الرواية الموثقة إلى أن الحجاج من بلاد الشام والتابعين لبني أمية كانوا يؤدون فريضة الحج وفق شعائرها المقدسة في مكة أيام كان ابن الزبير مسيطراً عليها، وإن هذا تم بالتأكيد سنة ٦٨هـ، وفي ذلك مايدحض

الاعتقاد بأن قبة الصخرة أنشئت لتحويل الحج قبل هذا التاريخ وفق القول الذي يرى أن إنشاءها كان سنة ٦٦هـ (١٤٦) حيث إن هذه الرواية تشير صراحة إلى أن الحج لم يتوقف على الأقل حتى هذا التاريخ المذكور. كما أن وجود أربعة ألوية في هذه السنة له دلالاته السياسية التي تشير إلى ضعف موقف ابن الزبير تجاه الأحزاب الأخرى التي تمسكت برفع ألويتها للتدليل على موقفها السياسي منه أثناء اجتماع المسلمين للحج وهو مالم يعترض عليه، وربما كان عدم الاعتراض من منطلق سياسي يؤكد حرص ابن الزبير على كسب ولاء المسلمين والسماح لخصومه بأداء فريضة الحج وهو منطلق لايعتقد أنه غاب عن الخليفة عبد الملك الذي كان هو الآخر في أشد الحرص على التمسك بفرائض الدين وتعاليمه، بل إنه حرص على التأكيد على ذلك بشتى الوسائل المتاحة، وتؤكد روايات أخرى بصورة غير مباشرة على ذلك فقد ذكرت المصادر أيضاً أن عبد الملك طلب في هذه الأثناء من الناس الذهابين إلى مكة أن يجددوا قسمهم بالبيعة له (١٤٧)، ومع تطور الأحداث لاسيما في سنة ٧٢هـ / ٦٩٢م بعد أن تدعم موقف الأمويين واتجهوا بجيوشهم لمحاصرة ابن الزبير في مكة، وتوافق الحصار مع موسم الحج، طلب أهل الشام أن يسمح لهم ابن الزبير بالقاء اف لكنه رفض (١٤٨)، ومن الطبيعي أن يرفض ابن الزبير هذا الطلب في هذه الأثناء بالذات وهو يعاني حصار الأمويين لمكة ويخشى سقوطه في أيديهم بين لحظة وأخرى.

وفي المقابل فإن المصادر التاريخية الأقدم التي تناولت تفصيل أحداث الصراع بين عبد الملك (١٤٩)

الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢م)، ص ٧٨.

(١٤٧) السيوطي، ص ٢٧٠.

(١٤٨) الطبري، ج ٣، ص ٥٣١.

(١٤٩) من هذه المصادر على سبيل المثال: خليفة بن خياط، كتاب التاريخ: البلاذري، انساب الاشراف.

Charles D. Mattheus, "Moslem Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on (١٤٤) the Merits of Jerusalem and Palestine", *Journal of the American Oriental Society*, V. 56, 1936, p.1.

(١٤٥) الطبري، ط ١، دار الكتب العالمية، ج ٣، ص ٥٠٨ - ٥٠٩.

(١٤٦) أحمد فكري، ص ٢٠: حمد أحمد عبد الله يوسف، بيت المقدس عن العهد الراشدي حتى نهاية الدولة الأموية (القدس: دائرة

مشابهة^(١٥٥)، وتكشف كل من الروایتين عن أن ظاهرة التعريف ظهرت في العصر الأموي، وإن كانت رواية القلقشندي تشير إلى اعتراض العلماء على ما ذكره الجاحظ من نسبه سنة التعريف لعبد الله بن عباس أيام ولايته على البصرة، وتشير إلى أقاويل ارتباط ظهورها بقبة الصخرة ببیت المقدس ومساجد الأمصار كمسجد عمرو بالفسطاط.

ودعا هذا «جويتاين» إلى أن يربط بين ظهور «التعريف» في العصر الأموي وبين رواية اليعقوبي، ويشير إلى أن ظاهرة «التعريف» بدلالاتها الدينية هذه انعكست جزئياً في رواية اليعقوبي وتحددت بدون معنى في القدس^(١٥٦)، ثم يفصل سبب ظهور هذه الظاهرة المسماة بالتعريف، فيذكر أنه عندما انتشر المسلمون في منطقة الشرق الأوسط كلها لم يكن - بالطبيعة - في إمكانهم الحضور إلى الحج السنوي الذي تعود كثير منهم على أدائه في العهد الإسلامي المبكر، وحتى يعوض هؤلاء، مخلصين، بعض مناسك الحج وبالذات «الوقوف» عمل ذلك في بعض عواصم الأقاليم وهو ما سمي «بالتعريف» نسبة إلى الوقوف بجبل عرفة في مكة وهو المكان الأصلي للوقوف^(١٥٧).

وفي ضوء هذه الرواية يصحح «جويتاين» فهم «جولدزيهر» لرواية أوردها ناصر خسرو في رحلته اعتمد عليها «جولدزيهر» في تدعيم تأييده لرواية اليعقوبي، حيث يذكر ناصر خسرو أن المسلمين الذين لم يكونوا قادرين على الحج كانوا يأتون إلى القدس ويعملون «الوقوف»، وأحياناً وصل عددهم إلى عشرين

وابن الزبير لم تشر ولو حتى تلميحاً إلى أن عبد الملك كان له نية في جعل الحج إلى بيت المقدس، كما أن المقدسي الذي ولد في القدس والذي يعتبر من الجغرافيين المسلمين القدامى عندما تحدث عن قبة الصخرة ذكر أسباباً أخرى لبنائها لم تتصل من قريب أو بعيد برواية اليعقوبي^(١٥٨) وابن البطريق - كما سنوضح.

وربطت الروايات التاريخية المتأخرة بين رواية اليعقوبي وظاهرة «التعريف» ربطاً يوحي إلى حد ما بتصديق رواية اليعقوبي؛ فيذكر القلقشندي أنه «لما ولي الخلافة (عبد الملك بن مروان) منع الناس من الحج من حيث أن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه على الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج، فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببیت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة، ويقفون عندها، فيقال أن ذلك سبب التعريف ببیت المقدس ومساجد الأمصار، وذكر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتاب «نظم القرآن» أن أول من سن التعريف في مساجد الأمصار عبد الله بن عباس^(١٥٩)، وأنكر العلماء عليه هذا النقل، وذكر أبو عمر الكندي أن عبد العزيز بن مروان^(١٦٠) أول من سن التعريف بالمسجد الجامع بمصر بعد صلاة العصر^(١٦١).

والمهم في هذه الرواية إشارتها لما يسمى «بالتعريف» وهو الوقوف عند المساجد الجامعة بمدن الأمصار في يوم عرفة من بعد صلاة العصر إلى المغرب واشتق المسمى من يوم «عرفه» وهو التاسع من ذي الحجة^(١٦٢) وقد أورد ابن تغري بردي أيضاً رواية

(١٥٢) كان والياً على مصر في المدة من ٦٥ - ٨٦هـ (زامباوار، ص ٢٨).

(١٥٣) القلقشندي، ج ١، ص ١٢٩.

(١٥٤) القلقشندي، ج ١، ص ١٢٩، هامش (١).

(١٥٥) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (طبعة القاهرة، ١٩٢٩م).

ج ١، ص ٢٠٧.

(١٥٦) Goitien, p. 105.

(١٥٧) Goitien, p. 105.

(١٥٨) المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، ت القرن ٤هـ / ١٠م.

احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (اليد، ١٩٠٦م)، ص ص

٧٤ - ٧٥.

(١٥٩) عبد الله بن عباس كان والياً على البصرة من قبل الخليفة علي بن

أبي طالب سنة ٣٦هـ، الطبري، ج ٢، ص ٦٠؛ زامباوار، معجم

الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة زكي

حسن وآخرون (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٠)، ص ٦٢.

إلى المسجد ليس قصده مكانا معيناً لا يتبدل اسمه وحكمه، وإنما الغرض بيت من بيوت الله بحيث لو حول ذلك المسجد لتحول حكمه، ولهذا لا تتعلق القلوب إلا بنوع المسجد لا بخصوصه» (١٦٠)

وتشير هذه الرواية بوضوح إلى أن ظاهرة التعريف بدأت في عهد الخلافة الراشدة زمن الخليفة علي بن أبي طالب، وكان التعريف يقام عند مساجد الأمصار وهو مالم يعترض عليه، إنما الاعتراض حدث عندما خصصت مساجد أو أماكن بعينها للتعريف كالمسجد الأقصى الذي ارتبطت به ظاهرة التعريف ارتباطاً واضحاً ومستمرًا دعا فقهاء المسلمين إلى التنبيه والتحذير من فعلها لأنها أصبحت بذلك بدعة.

ثم يشير ابن تيمية إلى ظروف إنشاء قبة الصخرة وما لحق بها من بدع فيذكر أن الصخرة كانت مكشوفة وظلت كذلك حتى ولاية عبد الملك وجرى بينه وبين ابن الزبير من الفتنة ماجرى كان هو الذي بنى القبة على الصخرة وقد قيل: إن الناس كانوا يقصدون فيجتمعون بابن الزبير أو يقصدونه بحجة الحج فعظم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف ليكثر قصد الناس للبيت المقدس فينشغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، والناس على دين الملوك، وظهر منذ ذلك الوقت من تعظيم الصخرة وبيت المقدس مالم يكن المسلمون يعرفونه بمثل هذا، وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار عن عبد الملك - وعروة بن الزبير حاضراً - أن الله قال للصخرة أنت عرشي الأدنى، فقال عروة:

ألف اجتمعوا في القدس لهذا الغرض . ويعلق «جويتاين» على ذلك ويقول: إنه من الواضح أن الرحالة الفارسي يتحدث عن عادة التعريف التي وصفناها قبل ذلك وليس عن الطواف الذي يحدث في مكة، ثم يضيف: «أن هذا الاجتماع في القدس في وقت الحج بالرغم من أنه كما رأينا ليس مخصوصاً بهذه المدينة يساعدنا على أن نكشف عن ضالة الحقيقة في افتراءات رواية اليعقوبي» (١٥٨)

وتفصل رواية ابن تيمية ما يتصل بالعرف بوضوح وكيف تم الربط بينه وبين أماكن بعينها كالأماكن المقدسة في القدس وغيرها فيذكر أن «قصد الرجل المسلم مسجد بلده يوم عرفه للدعاء والذكر فهذا هو التعريف في الأمصار الذي اختلف العلماء فيه، ففعله ابن عباس وعمرو بن حريث من الصحابة وطائفة من البصريين والمدنيين، ورخص فيه أحمد وإن كان مع ذلك لا يستحب هذا هو المشهور عنه، وكرهه طائفة من الكوفيين والمدنيين كإبراهيم النخعي وأبي حنيفة ومالك وغيرهم، ومن كرهه، قال فيه هو من البدع فيندرج في العموم لفظاً ومعنى، ومن رخص فيه قال: فعله ابن عباس بالبصرة حين كان خليفة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما (٣٦هـ)، ولم ينكر عليه، وما يفعل في عهد الخلفاء الراشدين من غير إنكار لا يكون بدعه» (١٥٩) ثم يستطرد فيذكر أن «الفرق بين هذا التعريف المختلف فيه، وتلك التعريفات التي يختلف فيها، أن في تلك قصد بقعة بعينها للتعريف بها، كقبر صالح أو المسجد الأقصى، وهذا تشبيه بعرفات بخلاف مسجد مصر، فإنه قصد له بنوعه لا بعينه، ونوع المساجد مما شرع قصدها فإن الآتي

p. 105, note. II

(١٥٩) ابن تيمية، تقى الدين أبو العباس أحمد، ت ٧٥٨هـ، اقتناء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (د.م): مطابع المجد التجارية، د.ت)، ص ٣١٠.

(١٦٠) ابن تيمية، ص ٤٣٥.

(١٥٨) ناصر خسرو، أبي معين ناصر خسرو القبادياني المروزي، سفرنامه رحلة ناصر خسرو القبادياني، ترجمة أحمد خالد البدلي (الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ١٩٨٣م)، ص ٥٢؛ يشير جويتاين إلى مبالغة ناصر خسرو في هذا العدد ويشير إلى أن هذا الرقم يشير إلى كل سكان القدس وهي مبالغة كثيراً ما تحدث لدى المؤرخين العرب في العصور الوسطى، Goitien,

يقول الله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض^(١٦١) وأنت تقول: إن الصخرة عرشه وأمثال هذا^(١٦٢). وهكذا تكشف رواية ابن تيمية رأيه في سبب إنشاء قبة الصخرة ومالحق بها من مظاهر التعظيم التي كان التعريف أحد مظاهرها، وكان الربط العشوائي بين خلاف عبد الملك مع ابن الزبير الذي يسيطر على بلاد الحجاز وماحدث من خوف عبد الملك على مبايعة الحجاج الشاميين له أثناء الحج وتفكيره في تعظيم القدس قبله المسلمين الأولى لتحويل انتباه المسلمين في هذا الوقت عن ابن الزبير، وبين انتشار ظاهرة التعريف وارتباطها بالمسجد الأقصى تخصيصا بعد ذلك، وبين مظاهر تعظيم الصخرة التي لحقت ببناء القبة عليها من قبل عبد الملك لاتجاه دعائي حبذته الظروف السياسية في ذلك الوقت. وأدى هذا الربط بمرور الزمن إلى بلورة التصور الذي تعكسه رواية اليعقوبي لاسيما وأن اليعقوبي أتى بعد إنشاء قبة الصخرة بأكثر من قرنين استقرت فيهما كثير من الأفكار والبدع التي ارتبطت بتعظيم الصخرة بفعل الإسرائيليات التي عملت عملها في هذا المجال.

وانتقاد آخر يوجه إلى رواية اليعقوبي يتصل بما ورد فيها من استشهاد بابن الزهري راوي الحديث، حيث قال للناس عندما ضجوا من المنع: «هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس». فقد أثبتت دراسة ترجمة الزهري أنه ولد في أبعد التقديرات سنة ٥٠هـ / ٦٧٠م وأنه توفي غالبا سنة ١٢٤هـ / ٧٣٣م وأن علاقته ببني أمية تبدأ سنة ٦٤هـ / ٦٨٤م عندما رحل إلى دمشق في عهد مروان بن الحكم أول

مرة ثم عاد إلى المدينة حيث واصل تعليمه على شيوخها، ورحل مرة ثانية إلى دمشق في عهد الخليفة عبد الملك سنة ٨٢هـ / ٧٠٢م، وظل يتنقل بين المدينة ودمشق حتى توفي، وتكشف هذه الترجمة عن أن شهاب الزهري وقت التفكير في إنشاء القبة كان صغير السن وغير معروف لدى الخليفة عبد الملك وأهل الشام، ولم يحدث التعرف به عن قرب إلا بعد سنة ٨٢هـ / ٧٠٢م عندما اتصل بعبد الملك اتصالا مباشرا وأعجب الخليفة عبد الملك به لما رأى من علمه وذكائه وحفظه، وجعله ضمن صحابته، وأمر له براتب كما أمر بالرجوع إلى المدينة والاستزادة من العلم والتفرغ له، واستمرت صلته بعد عبد الملك بأبنائه الوليد وسليمان ويزيد وهشام كما كانت له صلته الوثيقة بالخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، وقد دامت هذه العلاقة أكثر من أربعين سنة، ولم تنقطع إلا بوفاة الزهري سنة ١٢٤هـ / ٧٣٣م^(١٦٣).

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن اتصال الزهري ببني أمية جلب الاتهام عليه والكلام فيه ابتداء من شيوخه ومعاصريه وانتهاء بعصرنا هذا؛ فقد كان موقف سعيد بن المسيب من تلميذه الزهري شديدا بعد عوده من دمشق، كما أن الفقيه مكحولا تناوله بالذم^(١٦٤).

وتكشف علاقة شهاب الزهري ببني أمية لاسيما الخليفة عبد الملك وتعاونهم معه، والموقف الذي اتخذه منه شيوخه ومعاصريه عن سبب اختيار اليعقوبي لشهاب الزهري بالذات للاستشهاد بروايته لحديث فضل المسجد الأقصى.

والحديث الذي نسبت روايته لشهاب الزهري في

الحسين، ت ٥٧١هـ، «الزهري»، ط ١ بعناية شكر الله بن نعمة الله قوجاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م)، ص ٢٦ - ٣٥.

(١٦٤) ابن عساكر، ص ١٧م.

(١٦١) قرآن كريم، سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(١٦٢) ابن تيمية، ص ٤٣٥.

(١٦٣) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة بن عبد الله بن

رواية اليعقوبي حديث صحيح^(١٦٥) وصحت روايته عن الزهري باعتباره من رواة الحديث، وقد ورد بالصيغة التالية «حدثنا عليّ حدثنا سفيان عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى»^(١٦٦)، ولا يتضمن هذا الحديث أى معنى يشير إلى إمكان إحلال المسجد الأقصى محل المسجد الحرام في إقامة شعائر الحج، وإنما المعنى أن الحديث يشير فقط إلى فضل هذا المسجد ذلك الفضل الذي يستحق الزيارة في أى وقت ودون إقامة أى شعائر خاصة عند زيارته، شأنه في ذلك شأن مسجد رسول الله الذي يزيد عنه في الفضل.^(١٦٧) ويؤكد ذلك أيضا ماورد عن مسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: «إن امرأة اشتكت شكوى فقالت: إن شفاني الله لأخرجن فلاصلين في بيت المقدس، فبرأت ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة زوج النبي ﷺ فأخبرتها بذلك، فقالت: إجلسي فكلي ما صنعت، وصلى في مسجد الرسول فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا الكعبة»^(١٦٨).

ومن رواية اليعقوبي يتضح استخدام نص «مسجد بيت المقدس» بدلا من المسجد الأقصى في محاولة للتعميم لاسيما وأن مصطلح المسجد الأقصى

في عهده كان له مدلوله المعماري المحدد ببناء المسجد الأقصى الذي يقع جنوب قبة الصخرة التي تمثل هي الأخرى تكويننا معماريا قائما بذاته. واستخدام مصطلح مسجد بيت المقدس جرى استعماله للدلالة على المسجد الأقصى منذ عهد الرسول ﷺ - كما رأينا - في حديث المرأة التي ندرت الصلاة فيه إن شفاها الله من مرضها، وهنا يجب أن نفرق بين المسجد الأقصى كساحة أطلق عليها هذا المسمى قبل إنشاء أي مبان بها في العصر الإسلامي، وبين إطلاق التسمية على المسجد الذي أنشئ في العصر الأموي والذي يعرف حاليا بالمسجد الأقصى، حيث أن ساحة المسجد الأقصى قبل البناء في العصر الأموي تضم الساحة المقامة عليها قبة الصخرة والمسجد الأقصى حاليا، وتشير المصادر العربية إلى ذلك بدقة؛ حيث أنها عندما تصف المسجد الأقصى وقبة الصخرة فإنها عادة ماتصف قبة الصخرة باعتبارها منشأة في صحن المسجد الأقصى.^(١٦٩) وربما كان هذا الوصف أحيانا سببا في الخلط بين قبة الصخرة والمسجد الأقصى معماريا واعتبارهما منشأة واحدة.^(١٧٠) كما أن غياب هذه الرؤية كان أيضا وراء انتقاد أحد الباحثين لرواية اليعقوبي، فقد أشار إلى أن اليعقوبي ذكر «مسجد بيت المقدس» أى «المسجد الأقصى» وهو غير الصخرة^(١٧١) وكأنما يفترض أن بناء المسجد الأقصى وقبة الصخرة كانا موجودين عند رواية الحديث في عهد النبي ﷺ.

صحيح الإسلام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحح وحقق بإشراف الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د.ت)، مجلد ٢، حديث رقم ١١٨٩.

(١٦٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص ٧٠.

(١٦٨) ابن تيمية، اقتفاء الصراط المستقيم، ص ٤٤٠.

(١٦٩) القزويني، زكريا بن محمد بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ١٦١.

(١٧٠) سيد فرج راشد، القدس عربية إسلامية (الرياض: دار المريخ للنشر، ١٩٨٦م)، ص ٧٠.

(١٧١) أحمد فكري، ص ٢٠.

(١٦٥) أشار الدكتور عبد العزيز الدوري إلى أن الحديث مشكوك فيه (Duri, p.99) لكن الحديث صحيح وثبت في الصحيحين؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم (الرباط، المغرب: المكتب التعليمي السعودي، مكتبة المعارف، د.ت)، مجلد ٢٧، ص ٥: محمود إبراهيم. فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة، دراسة تحليلية ونصوص مختارة (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م)، ص ٢٣٠، ٢٨٨، ٢٣٤.

(١٦٦) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح

وتكشف أحداث الصراع السياسي بين عبد الملك ابن مروان والخارجين على دولته لاسيما عبد الله بن الزبير أقوى المناهضين له في هذه الأثناء عن «أن عبد الملك كان في أشد الحاجة إلى من يناصره ضد خصومه، ولذلك كان عليه أن يفعل كل مايمكنه من ذلك، لا أن يعرض نفسه للخطر أكثر بأن يحول الحج عن مواضعه التي ذكرت في القرآن فيوصم بالكفر، ويعرض نفسه لجهاد المسلمين ضده»^(١٧٤)، وبالإضافة إلى ذلك فإن رجاء بن حيوة الذي كلف بإنشاء قبة الصخرة كان أحد رواة الحديث وصاحب عمر بن عبد العزيز وهو رجل مشهور، ولم يكن ليعرض نفسه لهذا الخداع الكاذب ويكشف ذلك كله عن أن عبد الملك لم يكن ليحل محل الكعبة أي مبنى آخر^(١٧٥)، وهكذا يتضح أن رواية اليعقوبي كانت من نسيج اليعقوبي نفسه الذي اتخذ موقفا عدائيا من عبد الملك بن مروان الذي وصفه بالنفاق وضعف الإيمان^(١٧٦).

أما ما ذكره اليعقوبي من أن عبد الملك بعدما بنى القبة «علق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدة وأخذ الناس يطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية» يبدو أن الهدف منه حبك القصة التي ادعى فيها على عبد الملك تحويل الحج إلى بيت المقدس. حيث إن هذا الوصف يحاول بصورة أو بأخرى أن يشبه ما فعله عبد الملك بقبة الصخرة بما جرت العادة به في الكعبة ككسوتها وتولي السدة أمورها.

ثم ينهي اليعقوبي قصته بالادعاء على عبد الملك أنه قال وهو «مسجد بيت المقدس يقوم لكم مقام المسجد الحرام»، ثم تبع هذا الادعاء بالإشارة إلى أن أهمية الصخرة حيث يروى أن رسول الله ﷺ وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، ثم وظف هذه الرواية توظيفا مغرضاً عندما نسب مرة أخرى إلى عبد الملك قوله عن الصخرة «إنها تقوم لكم مقام الكعبة» وكل ذلك بهدف تشبيهه بمسجد قبة الصخرة بالمسجد الحرام تشبيهاً متكاملًا، ثم يحبك قصته بالإشارة إلى تنفيذ عبد الملك لفكرته فيذكر إنه بنى «على الصخرة قبة وعلق عليها ستور الديباج وأقام لها سدة وأخذ الناس يطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية».

وفي ضوء ما ورد في المصادر يمكن أن نفند هذه الادعاءات ونبين زيفها، فتكاد تجمع هذه المصادر على أن عبد الملك بن مروان كان خلال حياته الأولى متدينا جدا، وإنه أظهر ولعا شديدا في الدراسات الدينية، وفي المدينة حيث ولد وترعرع كان هناك مناخان سائدان، الأول دراسة القرآن والحديث، أما الثاني فكان الشعر والغناء والموسيقى، وقد اختار عبد الملك المناخ الأول، وهكذا فقد درس وتعلم في محيط ديني، كما تذكر الروايات: أنه اعتاد الجلوس مع الفقهاء ورجال الدين الذين علموه حديث لرسول الله ﷺ ولكنه بذل جهدا قليلا في رواية ماتعلم، وقيل إنه قبل تولى الخلافة كان منهمكا جدا في الصلاة وتلاوة القرآن في مسجد المدينة حتى إنه لقب بحمامة المسجد^(١٧٧)، وهذه الحقائق وغيرها تكشف عن أن عبد الملك كان ذا اعتقاد سليم وعقيدة خالصة وكان له كيانه باعتباره مسلم ملتزم^(١٧٨).

(١٧٣) Goitien, p. 105.

(١٧٤) أحمد فكري، ص ٢٠ و Goitien, p. 105.

(١٧٥) Goitien, p. 105.

(١٧٦) أحمد فكري، ص ٢٠، هامش (١٥).

(١٧٧) ابن عبد ربه، ج ٢، ص ٢٥٠؛ السيوطي، ص ٢١٦-٢١٧؛

النويري، أحمد بن عبد الوهاب، ت ٧٢٢هـ، نهاية الأرب في فنون

الأدب (القاهرة، ١٩٢٣م)، ج ٤، ص ١١٥؛ دكسن، ص ص

وتكشف رواية ابن المرجى^(١٧٧) حقيقة ما يتعلق بالستور ووظيفتها بما نصه «كان رجاء بن حيوة ويزيد ابن سلام قد حفا الحجر بضرابين ساسم وخلف الضرابين ستور ديباج مرخاة بين العمدة، وكان في كل اثنين يأمران بالزعران أن يدق ويصحن ثم يعد من الليل بالمسك والعنبر والماورد الجوري ويخمر من الليل ثم يأمران الخدم بالغداة فيدخلون حمام سليمان بن عبد الملك يغتسلون ويتطهرون، ثم يأتون إلى الخزانة التي فيها الخلق، فتلقى أثوابهم ثم يخرجون بأثواب جدد من الخزانة مروى وقوى ووشى يقال له العصب ويخرجون منها مناطق محلاة ويشدون بها أوساطهم، ثم يأخذون سفول الخلق يأتون بها الحجر؛ حجر الصخرة فيلطحون ماقدروا أن تناله أيديهم حتى يغمروه كله، ومالم تنله أيديهم غسلوا أقدامهم، ثم يصعدون على الحجر يلطحون مابقي، ثم ترفع آنية البخور ويؤتي بمجامر الذهب والفضة والند والعود القماري المطوي بالعنبر والمسك فترخى الستور حول العمدة كلها، ثم يأخذون البخور حولها يدورون حتى يحول البخور بينهم وبين القبة، ثم تشمر الستور فيخرج البخور تفوح ريحه من كثرته حتى تبلغ رأس السوق فتشم الرياح من ثم فيقطع البخور من عندهم، ثم ينادي مناد في صف البزارين وغيره ألا أن الصخرة قد فتحت للناس فمن أراد الصلاة فليأت، فيقبل الناس مبادرين إلى الصلاة في الصخرة، فأكثر من يدرك أن يصلي ركعتين وأكثر وأربعاً، وتغسل آثار أقدامهم بالماء وتمسح بالأس الأخضر وتنشف بالسباني والمناديل وتغلق الأبواب وعلى كل باب عشرة من الحجة ولا يدخل إلا يومي الاثنين والخميس ولا يدخلها إلا الخادم^(١٧٨).

ويتضح من هذه الرواية مدى الاهتمام بالمحافظة على الصخرة وتنظيفها وتطهيرها وتعطيرها وما ارتبط بذلك من استخدام الستور والحجة الذين يتولون تنظيم الدخول إليها والمحافظة عليها كما يوضح النص أن الطقس الديني الذي يمارس هو الصلاة فقط. كما تكشف الرواية عن صورة من صور الاهتمام بالصخرة ومسجدها التي نلاحظها كذلك في بعض السلوكيات الأخرى المرتبطة بقبة الصخرة كسرجها بأغلى مواد الإضاءة وأفضلها؛ فعن أبي بكر بن الحارث رضي الله عنه قال: كنت أسرجها خلافة عبد الملك بالبان المدنى والزئبق الرصاصي فهذا ما كان يفعل في خلافة عبد الملك كلها^(١٧٩) ويتفق فعل عبد الملك في الاهتمام بنظافة وتبخير قبة الصخرة وإضاءتها مع حديث رسول الله؛ فعن ميمونة زوج النبي عليه الصلاة والسلام قالت: يارسول الله افتنا عن صخرة بيت المقدس قال: «أرض المحشر والمنشر انتوه فزوروه فإن الصلاة فيه بألف صلاة فيما سواه فمن لم يستطع فيكم أن يزوره فليهد إليه زيتا يسرج فيه كمن صلى فيه»^(١٨٠)، كما يتفق ذلك مع ما فعله عمر من التأكد من تطهير المسلمين لموضع الصخرة قبل الصلاة حيث تشير الرواية إلى أنه أمر ألا يصلوا على الصخرة حتى تطيبها ثلاث مطرات^(١٨١)، ومما سبق يتضح أن ماجرى من سلوكيات تتصل بقبة الصخرة في عهد الخليفة عبد الملك كان استمرار للاهتمام بالصخرة منذ عهد الرسول فعهد عمر في سبيل المحافظة عليها، ويؤكد ذلك أيضاً الاهتمام بعمارتها والمحافظة على قبعتها لاسيما في فصل الشتاء؛ فقد أشارت الرواية إلى أنه كان للقبة «جلال من لبود وجلال من آدم من فوقه فإذا كان الشتاء

(١٧٧) هو المشرف ابن المرجى بن إبراهيم المقدس، ولد سنة ٤٣٢هـ/

١٠٤١م وقتل سنة ٤٩٢هـ وله مخطوط بعنوان «فضائل بيت

المقدس والخليل عليه الصلاة والسلام وفضائل الشام» بقيت

بعض نسخه - ومنها نسخة دار الكتاب المصرية برقم ٣١٩٤

تاريخ؛ كامل العسلي، مخطوطات بيت المقدس، دراسة

وببليوغرافيا (عمان: مكتبة المنار، ١٩٨١م)، ص ٣٧ - ٣٩.

(١٧٨) محمود إبراهيم، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(١٧٩) محمود إبراهيم، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(١٨٠) محمود إبراهيم، ص ٢٣٠.

(١٨١) محمود إبراهيم، ص ٢٦٦.

في تعمير قبة الصخرة وإصلاحها وترميمها كلما احتاجت إلى ذلك. (١٨٢)

ويكشف تصميم قبة الصخرة عن عدم ملامته لطواف الحجاج كما يطوفون حول الكعبة، فالبناء محصور في جدران غليظة، وأبوابه الأربعة من جهة أخرى ضيقة لا تسمح بدخول أفواج من الناس وخروجهم في يسر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف، وكذلك فإنه يحيط بالصخرة رواقان ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل رواق واحد أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة (١٨٤) ولو أن بناء قبة الصخرة كان لغرض استبدالها بالكعبة والمسجد الحرام - كما يروى اليعقوبي - لاختلف التخطيط المعماري عما هو عليه الآن لإبراز أهمية الصخرة، ولجعل البناء مشابهاً في تصميمه المسجد الحرام وهو ما لم يحدث.

وتذكر رواية ابن المجري سببا حقيقيا كان وراء بناء عبد الملك لقبة الصخرة حيث تشير إلى أنه «أراد أن يبنى قبة على صخرة بيت المقدس تكن المسلمين من الحر والبرد، والمسجد فكره أن يعمل ذلك دون رأى رعيته فلتكتب الرعية إليه برأيهم وماهم عليه، فعددت الكتب عليه: يرى أمير المؤمنين رأيه موافقا رشيدا فسأل الله أن يتم ماتولى من بناء صخرته ومسجده ويجري ذلك على يديه ويجعله مكرمة له ولن مضى من سلفه. (١٨٥) وهكذا يتضح الغرض من إنشاء قبة الصخرة، ويتضح أيضا أن ذلك كان بموافقة الرعية ولو كان الأمر لا اعتراض الرعية. ويكشف ذلك عن مدى ضعف رواية اليعقوبي لاسيما فيما يختص بما تصوره من حوار بين عبد الملك وأهل الشام حول منع الحج واستبدالها بقبة الصخرة لهذا الغرض.

البسته ليكفيها من الأمطار والرياح والثلوج» (١٨٢)، وكل هذه السلوكيات كانت من الأمور العادية لاسيما في هذه الفترة التي اعقبت الانتهاء من هذا العمل المعماري الرائع رغبة في تأكيد وظيفته والمحافظة عليه في إطار يبرز عظمة الدولة الأموية ومقدرتها على مثل هذا الإنشاء الضخم. وبهذا الأسلوب المكلف من أساليب الصيانة.

ومما سبق يتضح ضعف رواية اليعقوبي فيما يخص بالسطور ووظيفية قبة الصخرة وكيف أنه وظف ذلك توظيفا مغرضا.

وتنافي الحقائق الأثرية هي الأخرى رواية اليعقوبي فالكتابات الأثرية بقبة الصخرة تنصب على مدلولات تؤكد على عقيدة التوحيد وزيف عقيدة التثليث من خلال نصوص قرآنية مقتبسة بعناية لتأكيد هذه المضامين، وهو ما يبعد إطلاقا عن أى إشارة إلى الحج أو الطواف، أو حتى ما يتصل بالذكرى الإسلامية للصخرة المقدسة ممثلة في قصة «الإسراء والمعراج»، وفي ذلك ما يشير إلى ارتباط بناء قبة الصخرة بأسباب أخرى.

وقد حدث تعديل بالنص التأسيسي لقبة الصخرة حيث أحل الخليفة المأمون اسمه مكان اسم الخليفة عبد الملك، ويثبت هذا الإحلال أن قبة الصخرة لم تبني ليحج إليها الناس بدلا من الكعبة، لأن ذلك لو كان صحيحا مارغب المأمون في أن يضع اسمه مكان اسم عبد الملك، ولسعى هو وغيره من الخلفاء السابقين له أو اللاحقين لإزالة هذا الأثر الذي يتعارض وفريضة من فرائض الإسلام، وهو ما لم يحدث بل إن العكس هو الذي حدث؛ فقد تنافس حكام وسلطين المسلمين

(١٨٢) محمود إبراهيم، ص ٢٢٥.

(١٨٣) أحمد فكري، ص ١٧؛ عباس بدر، «قبة الصخرة»، مقال في كتاب دراسات في الآثار الإسلامية (القاهرة: المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم، ١٩٧٩م)، ص ٨٧ - ٩٠.

(١٨٤) أحمد فكري، ص ٢٠.

(١٨٥) محمود إبراهيم، ص ٢٢٤.

ويبقى محو اسم الخليفة عبد الملك وإحلال اسم الخليفة المأمون في موضعه مع ترك التاريخ لغفلة أو عن قصد؛ دليل على التوظيف الدعائي لقبة الصخرة باعتبارها أثرا إسلاميا له أهميته، ويبقى هذا التغيير دليلا ماديا على موقف الخلفاء العباسيين من الأمويين وآثارهم، ذلك الموقف الذي انتهى بتدمير كثير من آثارهم^(١٨٦) وسلب أحقية الفعل في تأسيس بناء بعض المنشآت المهمة بمحو اسم المنشيء من نص تأسيس الأثر كما حدث في قبة الصخرة.

كما أن رواية اليعقوبي وابن البطريق من بعده تبقى هي الأخرى شاهدا على توظيف المؤرخين تاريخ الآثار توظيفا دعائيا مغرضا - عن طريق الكتاب - باعتباره من أهم وسائل الاتصال في العصور الوسطى حيث إنه وسيلة نقل المعرفة عبر الأجيال، ويكفي أثرا له وصول رواية اليعقوبي إلينا عن طريق كتابه ومناقشتنا لهذه الرواية، التي كانت الأصل لغيره من نقل هذه الرواية، وقصد توظيفها إعلاميا كابن البطريق، أو غيره ممن نقلها ولم يكن عنده أية نوازع دعائية للأمويين أو الإسلام فنقلها دونما أي قصد.

أعتقد أن البحث في أسباب بناء قبة الصخرة - الآن - لابد وأن يضع في اعتباره ماكشف من قصور أموية في المنطقة المجاورة لقبة الصخرة والمسجد الأقصى. فقد كشفت التنقيبات التي بدأت سنة ١٩٦٨م^(١٨٧) عن ثلاثة من القصور الأموية تم كشفها سنة ١٩٧٠م وهي صور طبق الأصل لما وجد في

قصور الأردن وفلسطين مما وصفه «كريسول»^(١٨٨) وللقدس أهمية خاصة بالنسبة للأمويين فقد تمت بها بيعة الجماعة لمعاوية مؤسس الدولة الأموية^(١٨٩) كما اهتم بها الخليفة عبد الملك بالقدس اهتماما خاصا، وربما يرجع ذلك إلى صلته الوثيقة بها قبل توليه الخلافة ففي حديث له مع شهاب الزهري قال: «يا ابن شهاب أتعلم ماكان في بيت المقدس صباح قتل علي بن أبي طالب (٤٠هـ) قلت نعم، قال هلم، فقمنا من وراء الناس حيث أتيت القبة، وحول وجهه فأحنى علي فقال: ماكان؟ قال: فقلت: لم يرفع حجر في بيت المقدس إلا وجد تحته دم قال: فقال: لم يبق أحد يعلم هذا غيري وغيرك فلا يسمعن منك. قال: فما تحدثت به حتى توفي»^(١٩٠) وتكشف هذه الرواية عن متابعة عبد الملك لبيت المقدس وأخبارها منذ أن كان صبيا. وفي خلافة ابن مروان بن الحكم (٦٤ - ٦٥هـ / ٦٨٣ - ٦٨٤م) عين واليا على فلسطين لكنه بقى في دمشق وارسل نائبا عنه هو روح بن ربناع الحزامي^(١٩١). ويتوج علاقة عبد الملك بالقدس تلقيه المبايعة بها^(١٩٢).

وأثناء وجوده ببيت المقدس كان يجلس عند الصخرة مما يشير إلى مدى اهتمامه بها، وكان يجلس عندها كذلك من كان يقيم بالقدس من التابعين كأم الدرداء؛ حيث تشير الرواية: إلى أن عبد الملك كان مرة جالسا في الصخرة عند أم الدرداء فنودي بالمغرب فقامت تتوكأ عليه حتى أدخلها المسجد إلى النساء ومضى فصلى بالناس»^(١٩٣) وربما كان لذلك أثره في

(١٩١) ابن سعد، محمد، ت ٢٣٠هـ، كتاب الطبقات (لیدن، ١٩٠٥م)، ج ٥، ص ص ١٦٦ - ١٦٧؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك (لیدن، ١٨٨١م)، ج ٢، ص ص ٤١٠ - ٤١٢؛ ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، ت ٧٠٩هـ، كتاب الفخري (القاهرة، ١٨٩٩م)، ج ١، ص ٢١٢.

(١٩٢) خليفة بن خياط، كتاب التاريخ (القاهرة، ١٩٦٨م)، ج ١، ص ٣٢٩.

(١٩٣) محمود إبراهيم، ص ٣٧٨، ٣٨٠.

(١٨٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٢.

(١٨٧) بدا الأثري الإسرائيلي مازار حفريتين سنة ١٩٦٨م حول مسجد قبة الصخرة والمسجد الأقصى وأكملها من دوف حيث اكتشف القصور الثلاثة سنة ١٩٧٠م.

(١٨٨) M. Ben Dov, *The Area of the Temple Mount in the Early Islamic Period in Jerusalem Revealed* (Jerusalem, 1975), pp. 97 - 100.

(١٨٩) محمود إبراهيم، ص ٣٥٨.

(١٩٠) ابن عساكر، ص ٣٥.

بلورة فكرة إنشاء قبة تعلو الصخرة «تكن المسلمين من الحر والبرد» تم إنشاؤها بعدما توافرت أسباب ذلك.

ومن الروايات المهمة التي تكشف عن مدى اهتمام عبد الملك بالقدس ما ذكر من «أن عبد الملك بن مروان حين حضر إلى بيت المقدس وأمر ببناء القبة على الصخرة الشريفة، بعث الكتب في جميع عماله وإلى سائر الأمصار يسألهم رأيه في بناء القبة على الصخرة وبناء المسجد وكره أن يفعل ذلك دون رأى رعيته فلتكتب الرعية إليه برأيهم وما هم عليه، فوردت الكتب من سائر الأمصار: ترى رأى أمير المؤمنين موافقا ورشيدا، إن شاء الله يتم مانوي من بناء بيته وصخرته ومسجده، ويجري ذلك على يديه، ويجعله تذكرة له ولن مضى من سلفه»^(١٩٤)، ويهمننا من هذه الرواية الإشارة إلى «بناء بيته وصخرته ومسجده» والصخرة والمسجد معروفان وباقيان ويبقى التساؤل حول «البيت» المقصود في هذه الرواية، وهنا تظهر عدة تساؤلات هل ماكشف من قصور مجاورة مباشرة للمسجد الأقصى له علاقة بهذه الرواية؟ أو بمعنى آخر هل يمكن أن يكون إنشاء هذه القصور بدأ في عهد عبد الملك؟ وما الذي دفعه إلى ذلك؟ هل كان لتوارث أبناء معاوية وأحفاده «لقصر الخضراء» - المقر الأول لخلافة الأمويين دون البيت المرواني - علاقة بهذا التفكير؟ لاسيما وأن الخليفة عبد الملك كان حريصا على أن ينزل في هذا القصر ويملكه باعتباره من رموز الخلافة، وتمكن من ذلك بعدما اشتراه من خالد بن يزيد بن معاوية، وكان الثمن أربعين ألف دينار وأربع ضنياع بأربعة أجناد من الشام.^(١٩٥)

ومن الناحية المعمارية يكشف مجاورة القصور للمسجد الأقصى وما أشارت إليه الرواية التاريخية من أنه «ثمة جسر كان يصل بين هذا القصر وبين الحرم الشريف من خلال بوابة كان اسمها باب الوليد» يشير إلى أن هذه القصور كانت مصممة لتكون مقرا للحكم ينزلها الحاكم. ولا يمكننا القطع بنسبتها حاليا إلى عبد الملك أو ابنه الوليد عن غيرهما من الخلفاء الأمويين، لاسيما وأن ذلك يتوافق أيضا مع ما ذكر أيضا عن الخليفة سليمان بن عبد الملك الذي أتمه الوفود للبيعة له في بيت المقدس وهم بالإقامة فيها واتخاذها منزلا وعاصمة لدولته بدلا من القدس.^(١٩٦)

ومما سبق يتضح مدى اهتمام عبد الملك ببيت المقدس وعلاقته به بما يكشف عن أن بناء قبة الصخرة كان ضمن مشروع عمراني كبير يتضمن إنشاء المسجد الأقصى ومجموعة من القصور مجاورة لهما في إشارة واضحة لاحتمال تفكير الخليفة عبد الملك في اتخاذها مقرا مهما من مقار إقامته التي تنقل بينها كدمشق وصنبره وبعبك والجابية.^(١٩٧)

ويكشف الربط بين الأحداث التاريخية في ضوء المناخ السياسي والديني الذي كان يخيم على هذا العصر عن دوافع وأسباب أخرى أدت إلى إنشاء قبة الصخرة.

ونرجع بالأحداث إلى فترة تولي يزيد بن معاوية للخلافة، وما أعقبه من خلافات واضطرابات لاسيما في بلاد الحجاز وما أعقب ذلك من أحداث كان أهمها

(١٩٤) العليمي، محيي الدين الحنبلي، ت ٩٢٨هـ، الأنس الجليل

بتاريخ القدس والخليل (القاهرة: مطبعة الوهيبية، ١٢٨٢هـ/

١٨٦٩م)، ج ١، ص ٢٤١، ٢٤٢: عفيف بهنسي، ص ٥٦ -

٥٧.

(١٩٥) ابن عساكر، علي بن الحسن، ت ٥٧١هـ، تاريخ دمشق (دمشق،

١٩٥٤م)، ج ٢، ص ١٢٢.

(١٩٦) ابن كثير، ج ٩، ص ١٧٤: سمير شما، ص ٢٧: حمد أحمد عبد

الله يوسف، ص ١٠٤.

(١٩٧) K.A.C. Creswell, *Early Moslem Architecture* (Oxford, 1932),

p.265; عفيف بهنسي، ص ١١.

المؤمنين» وضربه السكة.

وجاء عبد الملك إلى كرسي الخلافة الأموية بعد موت أبيه، وكان يدرج تماما كل هذه الأمور، وكان عليه أن يدير دفتها في صالحه بتعقل وروية، اتسمت بهما سياسته.

وقد أشارت المصادر التاريخية إلى أن عبد الملك اعترض بشدة على محاصرة جند يزيد لمكة وضرب الكعبة بالمنجنيق^(٢٠٠) كما أنه عايش رد الفعل لدى عامة المسلمين إزاء هذا الحدث، وأدرك القصد الدعائي السياسي لابن الزبير من الاحتماء بالكعبة وتلقيب نفسه بلقب «العائز» ببيت الله ثم أثر فعله الحسن - وهذا هو المهم - في إعادة بناء الكعبة وفق حديث رسول الله «، وحمله الدرة تشبها بالخليفة عمر وتذكيرا بعدله.

وفي إطار المنافسة الدعائية السياسية التي جرت بين عبد الملك وابن الزبير لم لا يكون تفكيره في بناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى والقصور - التي أشرنا إليها بالقدس - كان من بين رموزه الدعائية السياسية لكسب تعاطف شعور المسلمين لاسيما وأن القدس هي الأخرى كانت قبلة المسلمين الأولى، وبها المسجد الأقصى الذي يشير إلى فضل زيارته حديث رسول الله ﷺ ومما يرجح تفكيره على هذا النحو تلك الرسالة التي أرسلها إلى عماله في الأقاليم والأمصار لمشاورتهم فيما ينوي إنشائه في القدس، وهي الدعوة التي لاقت قبولا وتأييدا منهم لإبراز القدس كمركز ديني وسياسي للدولة الأموية مثل مكة بالنسبة لابن الزبير.

كما أن رواية ابن تيمية عن سبب بناء عبد الملك

(٢٠٠) محمد بن سعد، ت ٢٣٠، كتاب الطبقات (لیدن، ١٩٠٥م).

ج ٥، ص ١٦٧؛ ابن الأثير، ج ٤، ص ٩٥، ابن الطقطقي،

ص ١١٠.

أثرا في التأثير على الشعور الديني معركة الحرة، وما نتج عنها من مآسي تعرض لها أهل المدينة المنورة. ثم محاصرة مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق وتعرضها للحريق والتهدم، ثم انسحاب جند يزيد بعد علم قائدهم بموته. وفي هذه الأثناء تطورت الأحداث السياسية في بلاد الحجاز فبويغ لابن الزبير بالخلافة، وأطاعه أهل الحجاز واليمن والعراق وخراسان، وجدد عمارة الكعبة فجعل لها بابين على قواعد إبراهيم وأدخل فيها ستة أذرع من الحجر، لما حدثته خالته عائشة رضى الله عنها بحديث النبي ﷺ. «ولم يبق خارجا عنه إلا الشام ومصر فإنه بويغ بهما لمعاوية بن يزيد، فلم يظل مدة، فلما مات أطاع أهلها ابن الزبير وبايعوه ثم خرج مروان وتغلب على الشام ومصر واستقر إلى أن مات سنة خمس وستين وقد عهد إلى ابنه عبد الملك». (١٩٨)

وتكشف هذه الأحداث السريعة المتتالية عن الشعور المعارض للأمويين بعد تولى يزيد الخلافة، وجراته على أحداث واقعة الحرة وحصار مكة وضرب الكعبة، تلك الأحداث التي هيجت أكثر هذا الشعور ضدهم ونادت إلى مبايعة ابن الزبير وإطاعته كخليفة للمسلمين، وكادت أن تدين له الخلافة لولا براعة مروان بن الحكم في إنقاذ الموقف حيث استطاع أن ينقل الحكم إلى بيته، ويسترجع مصر ويدعم نفسه بالشام ومصر ويبقى بهما على كيان الدولة الأموية.

وفي ثنايا هذه الأحداث يجب أن نشير إلى ما حدث من أمور كان لها فيما يبدو دلالاتها السياسية والدينية المهمة كاتخاذ عبد الله بن الزبير لقب «العائز» ببيت الله أثناء محاصرة جند يزيد، ثم إعادته لبناء الكعبة وفق حديث رسول الله ﷺ، وحمله الدرة «تشبها بالخليفة عمر»^(١٩٩) واتخاذ لقب «أمير

(١٩٨) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

(١٩٩) حسن إبراهيم حسن، ج ١، ص ٢٤٥؛ حجاب، ص ١٨١.

لقبة الصخرة يتضمن فحواها ما يرتبط بالتنافس السياسي بين عبد الملك وابن الزبير، حيث أن عبد الملك رأى ببنائها أن يلفت انتباه المسلمين إلى القدس «فعظم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف ليكثر قصد الناس لبیت المقدس فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير والناس على دين الملوك» (٢٠١).

وتعتبر زخارف فسيفساء قبة الصخرة من الأدلة الأثرية التي تتفق وهذا المضمون السياسي الدعائي الذي رآه الأمويون بإنشائها فتحليل هذه الزخارف في ضوء المقارنة بالزخارف السابقة عليها أو اللاحقة لها يكشف عن التوظيف الرمزي لعناصرها التي اختيرت بعناية لتجسد رموزا دعائية مهمة تتفق وأحداث العصر السياسية والدينية.

تشير أحداث هذا العصر إلى شيوع استخدام الرموز الدعائية وتوظيفها للأغراض السياسية، حيث بدأ استخدامها على يد الخليفة معاوية عندما عرض قميص عثمان في مسجد دمشق ملوثا بدمه، وعرض أصابع زوجته نائلة وقد قطعت وهي تحاول أن ترد الثوار عنه، وذلك إمعانا منه في إثارة الناس وتماديا في دعواه للمطالبة بدم عثمان وتبرير الخروج على علي (٢٠٢)، كما استخدم الرمز مرة أخرى عندما لاح الانتصار لجيش عليّ على جنده في معركة صفين، فرفع جنده المصاحف ونادى مناديهم الله الله في الحرب... الله الله في الإسلام كتاب الله بيننا وبينكم فانخدع بعض الكبار من أصحاب عليّ ودعوا إلى الرضا بما يعرض أهل الشام فأبى عليّ، وبين لهم أنهم كائدون لا مخلصون، وأنهم قد تحايّلوا لما أيقنوا

الهزيمة لأنهم ليسوا أصحاب دين ولا قرآن، وبهذا الاستخدام المتقن لهذه الحيلة - التي دبرها عمرو بن العاص - وجعل القرآن كرمز، نجح معاوية في منع هزيمته، وفي إيقاع الفرقة بين أتباع عليّ، الذين عادوا وكثير منهم على التحلل من بيعته ساخطون على التحكيم (٢٠٣) وخرجوا عليه بشعارهم «لا حكم إلا لله».

ونهج معارضو الأمويين النهج نفسه فاستخدموا الرموز أيضا في تحقيق أغراضهم الدعائية السياسية، فعندما أعلن ابن الزبير نفسه خليفة سارع إلى حمل «الدرة» كشعار للخلافة مشيرا بذلك إلى تأسيسه بالخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه - كما أنه استغل قدسية مكة والمسجد الحرام بها وأطلق على نفسه لقب «العائز» (٢٠٤) كرمز دعائي يعتمد على العاطفة الدينية في اجتذاب الأنصار ولا يقل قوة عن الرمز الذي استخدمته الحركة الهاشمية وهو الدعوة للرضا من آل محمد (٢٠٥)، كما أنه أصر على إعادة بناء الكعبة من أساسها بعد أن تعرضت للحرق والتدمير إثر صرب جند يزيد لها بالمنجنيق، وأعاد عبد الله بن الزبير البناء على أساس حديث عائشة عن رسول الله وفق حدودها الأصلية قبل بناء قريش لها، وسعى إلى بنائها بأثمن المواد البنائية، ليحقق تعاطفا دينيا من قبل المسلمين يوازي غضبهم على ما فعل جند يزيد، ويتفق وانبهارهم بالأعمال المعمارية الضخمة (٢٠٦) وهو ما تنبه إليه الخليفة عبد الملك فكان إنشاءه لقبة الصخرة لإبراز اهتمام الأمويين بالمقدسات الإسلامية مثلما فعل ابن الزبير، وهو ما يكسب الأمويين تعاطفا مناظرا من جانب المسلمين الذين يذكرونهم هذا العمل بقبلة المسلمين

(٢٠١) ابن تيمية، الصراط المستقيم، ص ٤٣٥.

(٢٠٢) حجاب، ص ١٧٨؛ النجار، ص ٢٧؛ السيوطي، ص ٢٠٥.

(٢٠٣) حجاب، ص ١٧٩؛ محمد الطيب النجار، الدولة الأموية بين عوامل البناء ومعلول الهدم، ط ٣ (القاهرة: دار الاعتصام،

(١٩٧٧م)، ص ١٧.

(٢٠٤) حسن إبراهيم حسن، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢٠٥) حجاب، ص ١٨١.

(٢٠٦) القزويني، ص ٢.

الأولى ومسجدهم الأقصى ببيت المقدس وفي ذات الوقت يحقق هدفا جانبيا آخر وهو لفت انتباه المسلمين لزيارة بيت المقدس فيحصل ذلك دون قصدهم ابن الزبير.

وكذلك كان المختار الثقفي من أقدر المعارضين للدولة الأموية في عهد الخليفة عبد الملك على استخدام الرموز^(٢٠٧)، ويهمننا من أمر الرموز التي استخدمها كرسي غطاء بالديباج، وكان يضعه في مقدمة الجيش ويقول لجنده قاتلوا عليه فهو لكم كالتابوت لبنى إسرائيل، وقد ساعد هذا الكرسي على زيادة حماس أصحابه ورفع من معنوياتهم في حروبهم مع أعدائهم من أهل الشام، كما ساعده الكرسي على الحصول على تأييد أكثر الشيعة المتطرفين وذلك لنسبة هذا الكرسي إلى علي بن أبي طالب^(٢٠٨).

وقد حاول البحث التاريخي الكشف عن أصل هذا الطقس الذي وظفه المختار فتساءل عن سدة هذا الكرسي، ومن هم أولئك الذين كانوا يحيطون به ويطوفون حوله؟ وأجابت الرواية التاريخية على هذه التساؤلات؛ فذكرت أن أول سادن للكرسي كان موسى ابن أبي موسى الأشعري، ثم أعقبه حوشب البرسمي وكلاهما من عرب الجنوب أهل اليمن، أما أولئك الذين كانوا يحفون به فكانوا أيضا يمنيين من قبائل شبام ونهد وخارف وشاكر. والحقيقة أنه في فترة ما قبل

الإسلام كانت بعض قبائل اليمن قد عملت كسدنة للأماكن المقدسة وأن السدانة ظلت تنتقل من جيل إلى جيل وإن ذلك أسبغ عليها مكانة عالية وشرف^(٢٠٩)، ويوضح هذا لماذا كان جميع سدنة الكرسي من عرب اليمن، وإضافة إلى ذلك جرت العادة بين القبائل اليمنية بحمل علاماتهم القبلية عندما يخرجون للحرب وذلك لاعتقادهم بأن هذه العلامات أو الشعارات تجلب لهم النصر، وهكذا فهي تزيد من حماس المقاتلين، ففي يوم ذي قار مثلاً نجد قبائل بكر ابن وائل يعبرون عن فرحهم بمشيهم حول قبة حنظلة ابن ثعلبة قبل أن يعقدوا اجتماعاتهم^(٢١٠)، ولهذا فإن الكرسي عمل هنا عمل الشعار القبلي في منح النصر وزيادة حماس المحاربين^(٢١١).

وتشير هذه الرواية إلى مدى توظيف الرمز في هذه الفترة كما أنها تشير إلى ظهور التأثير العربي الجنوبي فيما يجري من أحداث في الشمال وهو ما انعكس أيضا في مناحي أخرى متصلة بالنواحي الحضارية المادية^(٢١٢)، فمثلاً يقال إن كلمة منبر كانت استغيت من اللغة الحبشية ودخلت اللغة العربية القديمة عن طريق أهل اليمن، وأن العرب الذين تذكر الروايات أنهم استعملوا المنبر هم عرب اليمن كذلك^(٢١٣)، وتشير الروايات التاريخية إلى أن معاوية أراد نقل منبر مسجد الرسول إلى دمشق وأمر واليه على المدينة مروان بن الحكم بذلك وعندما هم بذلك أظلمت الدنيا ورعدت وأبرقت فأقره في موضعه

اليمنية التي ترمز إلى فرحة النصر والتي تتخذ الحركة الدائرية محورا أساسيا للتعبير عن هذه الفرحة، وتعرف هذه الرقصة في المصادر اللغوية باسم المدورة.

(٢١١) انتقلت كثير من الظواهر الحضارية من المادية مع العرب من الجزيرة إلى البلاد المفتوحة، مثل نظام قنوات الري، والبيوت القلاعية، وتخطيط المدن في هيئة أرباع موزعة بين القبائل، إلى غير ذلك من الظواهر الجديدة بالبحث والدرس.

(٢١٢) J.Sauvagnet, *La Mosquee Omeyyade de Medine* (Paris, 1947), p. 141.

(٢١٣) دكسن، ص ١٠٤.

(٢٠٧) للاستزادة راجع دكسن، ص ٩٢، ١٠١، ١٠٢؛

Geoffery King, "Some Reflections on the Umayyad Wall - mosaic - Tradition", *Ages, Mars Publishing House Riyadh*, 1985, V.I, p. 1, p. 17.

(٢٠٨) الطبري، ج ٢، ص ٤٧٦ - ٤٧٧؛ ابن الأثير، ج ٤، ص ٢١٢؛ دكسن، ص ١٠٢ - ١٠٣؛ منير حجاب، ص ١٨١.

(٢٠٩) دكسن، ص ١٠٣.

(٢١٠) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن حسين، ت ٣٩٦، كتاب الأغاني (ببلاق، القاهرة، ١٢٨٥هـ)، ج ٥، ص ١٣٦، ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن ذلك يتفق أيضا وبعض الرقصات التقليدية

صبغة نباتية محورة، وأحيانا هي مواضيع واقعية تمثل النخيل وأغصان الزيتون وورقة الأكانتس والكرمة وكيزان الصنوبر، وبعض الورود والفواكه كالرمان والعنب. وقد بدت هذه العناصر بحلة زخرفية رائعة عندما بعدت عن شكلها الأصلي وحورت في أشكال إبداعية متناظرة أو متتابعة، ومع أن هذه العناصر النباتية سبق أن ظهرت في الزخرفة البيزنطية والساسانية فإنها هنا اكتسبت طابعا آخر متميزا كان أساسا في تكوين الشخصية الفنية العربية الإسلامية.^(٢١٧) كما استخدمت في الزخرفة عناصر زخرفية أخرى كالأهلة والنجوم والتيجان.^(٢١٨) وقد لفتت هذه الفسيفساء بمواضيعها وجمالها وأسلوبها أنظار الباحثين فسجلوا انطباعاتهم التي ترى تميز هذه الفسيفساء فمن قائل إنه «ليس هناك شك في أن هذه الفسيفساء إنجاز فني كبير وأن أثره بالغ الأهمية وأن هذه النقوش هي أكثر من مجرد زخرفة، أما مهمة هذه الفسيفساء فكانت إشباع الرغبات الدينية والجمالية»، ويقول أيضا «إن الغرض الأساسي من هذا الزخارف ليس لإبهار المشاهد بل هو أكثر بعدا، إنه الإعلان عن انتصار آخر الأديان السماوية، ومن المحتمل تبيان سيادته العالمية أيضا».^(٢١٩) وتقول مارجریت فان برشم «ليس من قبيل المبالغة أن نقول بأن هذه المجموعة الزخرفية هي فريدة من نوعها في العالم، ليس فقط بجمالها، ولكن لأن هويتها الأموية تعطيها أهمية أكثر ضخامة من أي الآثار التصويرية الباقية من العصر الأموي مما وصل إلينا حتى اليوم»^(٢٢٠)

وأرسل إلى معاوية يخبره بما حدث، فأنتنى عن عزمه بنقل المنبر وأمر مروان برفعه ست درجات أخرى فأصبح عدد درجاته تسع درجات بالمقعد^(٢١٤) وتوميء هذه الرواية بمدى اهتمام الأمويين بشأن المنبر وتطويره توافقا مع التأثيرات العربية الجنوبية وفي إطار هذه التأثيرات يأتي أيضا اهتمام ابن الزبير بإعادة بناء الكعبة وحرصه على جلب المواد البنائية الجيدة لها من صنعاء، ونقل بعض القطع الرخامية من كنيسة «القليس» بصنعاء تلك الكنيسة التي بناها أبرهة على أروع مايكون، فانبهر بها العرب لاسيما بما تحتويه من الجواهر والذهب، ويدخل في هذا الإطار كذلك اهتمام الأمويين بزخرفة عمائرهم الدينية بالفسيفساء المذهبة والمفضضة، كما نرى في قبة الصخرة والجامع الأموي وغيرهما.^(٢١٥)

ونخلص من ذلك بتوجه بحثي يدعونا إلى الربط بين العناصر الزخرفية لقبة الصخرة وبين الأحداث السياسية المعاصرة لاسيما وأن الرمز - كما رأينا - شاع استخدامه في تحقيق الأغراض السياسية والدعائية.^(٢١٦)

وفسيفساء قبة الصخرة من أهم الظواهر الفنية الزخرفية التي تميز هذا الأثر، وهي تتألف من فسصوص زجاجية وحجرية وصدفية بعضها مذهب ومفضض لصق بصورة مائلة لكي يعكس بريقا جذابا، واستعملت الأحجار المذهبة لتغطية خلفيات بعض المواضع، وأغلب المواضيع الفسيفسائية ذات

(٢١٧) عفيف بهنسي، الفن الديني في بداية تكوينه، ص ٦٤.

(٢١٨) Margritte Van Berchem and Solang Ory, *Muslim Jerusalem* Foundation(Geneve: Max Van Berchem, 1982), p.44.

(٢١٩) ايتنهاوزن، التصوير عند العرب، ترجمة عيسى سلمان وطه التكريتي (بغداد، ١٩٧٤م)، ص ٢١ - ٢٢. انظر اللوحات من ٧ - ١١.

(٢٢٠) Berchan and Ory, pp. 44 - 55

عفيف بهنسي، ص ٤٢.

(٢١٤) صالح لمعي مصطفى، المدينة المنورة تطورها العمراني وتراثها المعماري (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م)، ص ٧٣.

(٢١٥) King, p. 17.

(٢١٦) من أمثلة استخدام الرمز أيضا في هذه الفترة ماحدث في حج سنة ٦٨هـ عندما أتت عرفات في هذا العام أربعة ألوية؛ ابن الحنفية وأصحابه في لواء، وابن الزبير وأصحابه في لواء، ونجده الحروري في لواء، ولواء بني أمية وكل منهم رفع لوائه ليعلن عدم خضوعه للسلطة سواء الزبيرية أو الأموية وكان «اللواء» هو الرمز الدال على ذلك (الطبري، ج ٣، ص ٥٠٩).

الملك باعتباره راعيا لمقدسات المسلمين التي تخضع لسلطته مثلما فعل ابن الزبير. إضافة الى الدلالات الاقتصادية التي تعكسها ضخامة البناء وفخامته والتي تؤكد ثراء الأمويين ورخائهم الذي مكنهم من إنشاء المبنى بهذا الأسلوب وهذه التكاليف. ربما رمزت الثمار والورود والنباتات والأشجار التي صورت ضمن فسيفساء قبة الصخرة بتفسير النص القرآني «باركنا حوله» أي المسجد الأقصى، ويقصد بالبركة «إثبات الخير أي بالأنهار والأشجار والثمار والأنبياء الصالحين» (٢٢١)

كما أن استخدام الألهة والنجوم المتقابلة معها يجسد رمز الرخاء بفحواه في بلاد الشرق القديم إضافة إلى أنه يوحى بالمعاني الرمزية الإسلامية للهِلال «يسألونك عن الألهة قل هي مواقيت للناس والحج». (٢٢٢) وفي ذلك ما يوحى بتمسك الأمويين بقيم وتقاليد إسلامية يرمز لها الهلال لاسيما ماسنه الخليفة عمر من إقرار التقويم الهجري المرتبط أساسا بالشهور القمرية. (٢٢٣)

وإذا وضعنا في الاعتبار أهمية تجسيد الروح العربية في هذه الزخارف فإن الألهة وشجرة النخيل تعكس ذلك، فاستخدام الألهة كعنصر زخرفي عربي قديم الاستخدام؛ استخدمه العرب في فنونهم الزخرفية، ولعل خير شاهد على ذلك ما كشف في «قرية الفاو» حيث عثر على تحف يزخرفها الهلال كعنصر زخرفي بارز، ومثال ذلك مبخرة من الحجر عليها زخرفة الهلال وشجرة النخيل (٢٢٤) التي تبدو بهيئة تجريدية محورة يتشابه أسلوبها المحور مع شجرة النخيل لقبة الصخرة، وإذا أضفنا إلى ذلك تلك العناصر الزخرفية التي تمثل الحلي والجواهر والآلئ التي

ولهذه الأقوال دلالاتها المهمة التي يمكن بلورتها في تميز فسيفساء قبة الصخرة عن بقية الفسيفساء الأموية بمميزات تعكس الهوية الأموية العربية، وأن هناك هدفا آخر يتعدى القيمة الجمالية الفنية لهذه الفسيفساء كأن تكون للإعلان عن انتصار آخر الأديان السماوية، وتبيان سيادته العالمية كما قال أيتناوزن. ويمكن الربط بين ذلك وبين اختيار العناصر الزخرفية من العناصر النباتية والحلي والجواهر والتيجان وبين أسلوبها الذي يتسم بالواقعية مع التحوير بصيغة مختلفة عن أسلوب الزخرفة البيزنطية والساسانية رغم أن العناصر نفسها قد استخدمت في هذه الفنون، ويكشف هذا الربط بوضوح في ضوء الأحداث التاريخية والجذور الفنية العربية بتأثيراتها التي امتدت لتتمازج مع الفنون الأخرى مكونة الفن العربي الإسلامي عن أن فسيفساء قبة الصخرة يمكن أن تكون من الأدلة الأثرية الشاهدة على أن بنائها وظف لتحقيق أغراض دعائية سياسية داخلية وخارجية.

فاختيار عناصر الزخرفة محدودا في أغلبه بالعناصر النباتية؛ اختيار حكمته ضرورة الالتزام بالأفكار والقيم الدينية التي تكره التصوير الحي وبخاصة في المنشآت الدينية، واختيار غيرها كان يعطي الفرصة لخصوم الأمويين أن ينالوا منهم، كما أنه كان يبعد مؤيديهم ويمنعهم من التعاطف مع هذا العمل المعماري الذي أنشئ لتحقيق أهدافا سياسية دعائية كتحويل الانتباه عن مآثر ابن الزبير في إعادة بناء الكعبة وتخفيف غضبة المسلمين على الأمويين لاسيما يزيد بن معاوية الذي كان السبب في هدمها. وكسب تعاطف المسلمين ومشاعرهم نحو الخليفة عبد

(٢٢١) محمود إبراهيم، ص ٣٣٩. انظر لوحة (٨).

(٢٢٢) قرآن كريم، سورة البقرة، آية رقم ١٨٩.

(٢٢٣) أشرنا قبل ذلك إلى نقش الهلال والنجمة على الفلوس والدراهم الأموية بما يشير إلى شيوع استخدام هذا الرمز التقليدي كدلالة على الرخاء.

(٢٢٤) توجد كثير من النقوش الصخرية التي كانت النخلة موضوعها الزخرفي باعتبارها من نباتات البيئة في الجزيرة العربية، دائرة الآثار السعودية، مقدمة في الآثار بالملكة العربية السعودية (الرياض، ١٣٩٥هـ)، ص ٧٤، ٧١، وقد ورد ذكرها في القرآن فازداد الاهتمام بها.

٧٢ هـ / ٦٨٦ - ٦٩٢ م)، وتوافق استخدام التاج كعنصر زخرفي يرمز إلى السلطة الأموية على الآثار الأموية الأخرى التي وظفت توظيفاً رمزياً للدلالة على السلطة السياسية كإعادة بناء ابن الزبير للكعبة من أساسها وضربه للسكة، وكذلك ضرب الخوارج للسكة بشعاراتهم التي تؤكد على سلطتهم السياسية تأكيداً واضحاً.

وإذا قارنا بين فسيفساء قبة الصخرة من حيث مواضيعها الزخرفية وأسلوب تنفيذها وبين فسيفساء الجامع الأموي في دمشق بما كانت تشتمل عليه «من صور الحيوان إلى صور النبات إلى صور المدن»^(٢٢٦) وما بقي من بعض هذه المصورات التي ترمز إلى المدن والدول التي أصبحت تحت سيطرة الخليفة الوليد بن عبد الملك^(٢٢٧) وبين الصور الجدارية في قصر عمر التي نفذت بالفرسكو والتي تمثل إحداها صور الملوك الستة؛ ملك الروم والقوط والحباش وكسرى وامبراطور الصين وحاكم هندي في دلالة رمزية لخضوع هؤلاء الملوك لسيطرته^(٢٢٨) وأسلوب إخراج هذه الصور فإن هذه المقارنة تبين إلى أي مدى كان الالتزام في اختيار الموضوعات الزخرفية وأسلوبها في قبة الصخرة مرتبطاً بالظروف السياسية وقت تنفيذها، ولا تضح لنا أن مجيء من مصورات في فسيفساء المسجد الأموي وقصر عمر وظفت الزخارف توظيفاً رمزياً دعائياً واضحاً، يعتبر استمراراً لما بدأ في قبة الصخرة. والاختلاف فقط في الأسلوب الذي تحرر إلى حد كبير، واتجه إلى الواقعية، واختيار العناصر الحية توافقا مع الظروف

ترصع التيجان وتنتشر على سطح زخارف فسيفساء قبة الصخرة، وما صاحب ذلك من استخدام الفصوص الزجاجية المذهبة والمفضضة التي كان استخدامها صدى لما حدث في إعادة ابن الزبير للكعبة وانبهار العرب بتلك الأساليب الثرية الزخرفية في زخرفة العمائر لتبين لنا إلى أي مدى ارتبطت زخارف قبة الصخرة بالأحداث السياسية والأغراض الدعائية التي سادت هذا العصر ونفذت في إطار يتفق والتقاليد والروح العربية الإسلامية بما يحقق هذا الغرض الدعائي الذي أنشئت من أجله قبة الصخرة.

ويعكس استخدام التاج - كعنصر زخرفي مهم بارز بين العناصر الزخرفية لقبة الصخرة - دلالات رمزية دعائية تشير إلى السلطة السياسية للخليفة الأموي إشارة واضحة دعت الظروف السياسية في ذلك الوقت إلى تأكيدها لاسيما في ظل ذلك المناخ السياسي الذي كان يسيطر على العالم الإسلامي في ذلك الوقت وعدم إجماع المسلمين على خليفة واحد^(٢٢٩)، وإذا ربطنا بين ذلك وتاريخ الانتهاء من إنشاء قبة الصخرة وهو سنة ٧٢ هـ / ٦٩١ - ٦٩٢ م لادررنا أن تنفيذ أعمال الفسيفساء كان معاصراً للسنوات التي احتدم فيها الصراع السياسي بين الأمويين والأحزاب السياسية المعارضة كالزبيريين والخوارج، وهو ما لزم معه اختيار عناصر زخرفية محددة نفذت بأسلوب محبب ومجرد، وظفت هذه العناصر توظيفاً رمزياً دعائياً يتفق والأهداف السياسية الأموية في هذه الفترة الحرجة التي تم فيها إنشاء قبة الصخرة^(٢٣٠)

Oleg Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem",

Ars. Orientals III, 1950, pp. 33 - 62; وهو تفسير غير منطقي إذ أن

اليهود أو المسيحيين لم يكونوا بحاجة إلى بناء يذكرهم بانتصار

الإسلام واستيلائه على المدينة (أحمد فكري، ص ٢٢).

(٢٢٦) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢٢٧) عفيف بهنسي، ص ١٠٩.

(٢٢٨) أيقنهاوزن، ص ٢٩ - ٣٠؛ عفيف بهنسي، ص ١٠٩.

(٢٢٩) حاول الاستاذ جرابار أن يفسر استخدام التيجان والحل انظر

لوحة (٩) مع الآيات القرآنية انظر لوحة (١٠) التي سجلت في قبة

الصخرة تفسيراً ذا مغزى سياسي دعائي أيضاً، لكنه يتجه إلى أن

التيجان والحل كانت من بين العناصر الزخرفية التي حاول من

خلالها الأمويون أن يؤكدوا خضوع الكفار لسلطان المسلمين بل

إنه يعتقد أن بناء قبة الصخرة كله كان الهدف منه تذكير اليهود

والمسيحيين بانتصار المسلمين واستيلائهم على مدينة القدس؛

٦٩١م، ولكن في عهد المأمون أزيل اسم عبد الملك ووضع مكانه اسم الإمام المأمون كما في هذا النص وبقي التاريخ كما هو.

والمهم هو بداية النص الذي بدأ بالبسملة فشهادة التوحيد فالرسالة المحمدية مؤكداً من البداية على شعار الدولة الأموية ملخصاً عقيدتها ورسالتها، وإذا ربطنا بين هذه البداية وبين بقية النصوص التي اختيرت من آية القرآن الكريم التي تنصب على أن عقيدة التوحيد هي العقيدة الحقة وأن مادونها زيف وباطل لاتضح لنا القصد الدعائي السياسي الديني وراء اختيار هذه النصوص. ومن جهة أخرى فإن المقارنة بين نص الشهادة والرسالة في بداية نص التأسيس وبعض الآيات القرآنية التي وردت ضمن نصوص القبة وتؤكد على الرسالة المحمدية وإظهار دينها ممثلة في النص «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وبين نصوص المسكوكات العربية الإسلامية التي ضربها عبد الملك تؤكد أن النصوص واحدة. وهو ما يكشف عن الدولة الأموية أكدت على رفع شعار التوحيد والرسالة المحمدية فسجلته على مسكوكاتها وعلى عمائرها المهمة كقبة الصخرة. احباطاً للجدل المسيحي مع المسلمين حول العقيدة وتذكيراً للمسلمين بأن الهدف هو نشر العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد وفق الرسالة المحمدية وهو الهدف الذي جاهدت في سبيل تحقيقه الدولة الأموية بعد أن تغلب على مشكلاتها الداخلية على يد الخليفة عبد الملك.

اختيرت نصوص كتابات قبة الصخرة اختياراً مدروساً^(٢٣٠) له دلالاته المرتبطة بأحداث العصر الذي أنشئت فيه قبة الصخرة لاسيما مناخ الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة، وغالب هذه

السياسية التي اختلفت وأصبحت في صالح الأمويين على المستوى الداخلي والخارجي على حد سواء، ومن ثم تركزت مواضيعها الزخرفية نحو التأكيد على الدلالات السياسية الدعائية المرتبطة بالنفوذ السياسي الخارجي للدولة سيما أن انطلاقاً الفتوحات في عهد الخليفة الوليد وصلت ذروتها^(٢٣١) ومن ثم تبدو مواكبة استخدام العناصر الزخرفية في الآثار الأموية لأحداث العصر تلك المواكبة التي في ضوئها جاءت فسيفساء قبة الصخرة بهيئتها التي لفتت انتباه الباحثين وأشاروا إلى مغزاها بصورة عامة حددتها هذه الرؤية المرتبطة بتحقيق أهداف دعائية سياسية داخلية، واكبت أحداث الصراع بين الخليفة عبد الملك وابن الزبير.

وتعكس كتابات قبة الصخرة أيضاً دلالات سياسية مرتبطة بأحداث العصر الذي أنشئت فيه قبة الصخرة، وتمتد هذه الكتابات في شريط طوله ٢٤٠ متراً في أعلى التثمين الداخلي من الداخل والخارج، وهي كتابات فسيفسائية مذهبة على أرضية زرقاء داكنة. تعلو الزخارف المحصورة بين كوشات العقود والمحيطه بإطاراتها في إشارة رمزية إلى سمو هذه الكتابات التي هي عبارة عن نصوص قرآنية تؤكد على شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، وتشير إلى زيف عقيدة التثليث المسيحية، وعلى أن عيسى رسول الله، وأن إبراهيم ماكان يهودياً ولا نصرانياً في إشارة ضمنية تتصل بتاريخ الصخرة المقدسة التي تعلو القبة، بالإضافة إلى نص تأسيس القبة بما نصه «بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله ﷺ بنى هذه القبة عبد الله الإمام المأمون أمير المؤمنين في سنة اثنين وسبعين تقبل الله منه ورضى عنه آمين» وكما أشرنا فإن العمل في بناء القبة بدأ سنة ٦٩ هـ / ٦٨٥م وانتهى سنة ٧٢ هـ /

(٢٣١) السيوطي، ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٢٣٠) من الجدير بالذكر أن اختيار هذه النصوص كان تحت إشراف

المسؤولين على بناء قبة الصخرة وهم من الرجال المشهود لهم بالتدين والتفقه والعلم وهما رجاء بن حيوة ويزيد بن سلام.

رسول الله وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا هو خير لكم إنما الله إله واحد سبحانه وتعالى أن يكون له ولد له ما في السموات والأرض وكفى بالله وكيلًا لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فيحشرهم إليه جميعاً» (٢٣٥).

وفصلت آيات أخرى أكاذيب المسيحيين حول خلق المسيح مثل الآية «قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً» (٢٣٦) والآية «ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون، ما كان لله أن يتخذ ولداً سبحانه إذا قضي أمراً فإنما يقول له كن فيكون وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من مشهد يوم عظيم» (٢٣٧) «وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الدن وكبره تكبيراً» (٢٣٨) وتخلص هذه الآيات إلى المعاني الواضحة لسورة الإخلاص التي تجمع آياتها كل معاني التوحيد «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» وهي السورة التي يقال في فضلها أنها تعادل ثلث القرآن فسجلت ضمن نصوص القبة تأكيداً على عقيدة التوحيد الإسلامية.

وفي إطار هذه الآيات التي تشهد بوحداية الله تشير نصوص قبة الصخرة إلى أن عيسى رسول الله وعبد به بما نصه «اللهم صلى على رسولك وعبدك عيسى ابن مريم» فهو رسول الله وعبد له، مثله مثل الرسول محمد الذي هو عبد الله ورسوله والذي وردت أيضاً نصوص قرآنية بقبة الصخرة تشير إلى الصلاة عليه بما نصه «يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا

النصوص كتابات قرآنية اختيرت من السور القرآنية التالية: البقرة وآل عمران والنساء وإبراهيم ومريم والتوبة والإسراء والأحزاب والصف والتغابن والملك والإخلاص وانصبت معاني الآيات المختارة على وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله ﷺ، وتوضح تعاليم الإسلام وأهمية رسالته العالمية وتمجيد الأنبياء عيسى وإبراهيم عليهما السلام، وتدعو أهل الكتاب ألا يغلو في دينهم ولا يقولوا على الله الكذب، وإلا يكفروا بآيات الله وأن يدخلوا في الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ولا يموتوا إلا وهم مسلمون. (٢٣١)

وتواصلت معاني النصوص القرآنية المختارة فحددت بداية مصداقية كتاب الله الذي لا ريب فيه والذي أنزله هدى للمتقين «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» (٢٣٢)، ثم تتناول الآيات القرآنية بعد ذلك عقيدة التوحيد باعتبارها العقيدة الحقة وزيف عقيدة التثليث التي يعتقد بها المسيحيون. من خلال آيات مختارة تطرح القضية جملة وتفصيلاً من خلال الآيات التالية «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط إنه هو العزيز الحكيم إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الدين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب» (٢٣٣). ثم تفصح الآيات ما حدث من تحريف بالأناجيل وكيفيته في الآية «وإن منهم لفريق يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون» (٢٣٤)، وتضمنت النصوص دعوة أهل الكتاب للهدى من خلال توجيه هذه الآية «يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم

(٢٣١) أحمد فكري، ص ١٨.

(٢٣٢) سورة البقرة، آية ٢.

(٢٣٣) سورة آل عمران، آية ١٨، ١٩.

(٢٣٤) سورة آل عمران، آية ٧٨.

(٢٣٥) سورة النساء، آية ١٧١، ١٧٢.

(٢٣٦) سورة مريم، آية ١٩.

(٢٣٧) سورة مريم، آية ٣٤، ٣٥.

(٢٣٨) سورة الإسراء، آية ١١١.

تسليماً»^(٢٣٩)، كما أن هناك من النصوص ما أشار إلى أن الخلق كله خلقه الله لعبادته وتوضح ذلك الآية «يسبح لله ما في السموات والأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير»^(٢٤٠).

وتتضمن النصوص القرآنية بقبة الصخرة آيات أخرى منها ما يتصل بأبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام في إشارات واضحة لها دلالتها الخاصة مثل الآية «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً»^(٢٤١)، وهي الآية التي تبريء إبراهيم من اليهودية والنصرانية وإنه كان حنيفاً مسلماً في دلالة واضحة على أن الإسلام بمعنى التسليم لله الواحد كان دين إبراهيم، وهو الدين الذي جاءت به رسالة محمد الذي هو من نسل إسماعيل ولد إبراهيم، والذي المحت إليه آية أخرى وردت في نصوص قبة الصخرة هي «وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام» في إشارة ضمنية إلى أن الذبيح الذي هم إبراهيم بذبحه على الصخرة المقدسة كان إسماعيل وليس اسحق^(٢٤٢).

وإذا عرفنا أن سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام سجد في المسجد الأقصى قبل وجود اليهود بسبعمائة سنة، وإذا عرفنا مدى ارتباط وجود المسجد الأقصى بالبيت الحرام منذ عهد إبراهيم، لتبين لنا أن الدافع واضح وراء اختيار هاتين الآيتين ضمن نصوص كتابات قبة الصخرة كان للتأكيد على هذه الحقيقة وإبرازها للمسلمين واليهود والمسيحيين باعتبار أن الصخرة من مقدسات المسلمين قبل وجود اليهود والمسيحيين على حد سواء^(٢٤٣).

وقد ربط بعض الباحثين بين مضمون نص الآية «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً» وبين بناء قبة الصخرة مشيراً إلى أن في هذه الآية إنذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة إبراهيم وأنه لم يعد لهم ملة بالصخرة التي استمدت قدسيتها من قصة إبراهيم، ويكون عبد الملك ببناء القبة قد اكتفى شر اليهود لصدهم عن الصخرة وإغلاق أبواب قبعتها أمامهم معلناً أن إبراهيم الذي يدعون التبرك بآثاره ما كان يهودياً وإنما كان حنيفاً مسلماً فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكره ويحافظوا على تراثه»^(٢٤٤) وإن كان فحوى الآية متصل أيضاً بالنصارى الذين نفت الآية أن يكون إبراهيم منهم في دلالة واضحة على التأكيد على أن الإسلام بمعناه الشامل المؤكد على وحدانية الله والتسليم له قديم، فقد كان إبراهيم أبو الأنبياء «حنيفاً مسلماً».

ويتفق ذلك والنصوص القرآنية الأخرى التي أوضحت «أن الدين عند الله الإسلام»^(٢٤٥) وفصلت ذلك آيات أخرى تشير إلى الرسالة المحمدية التي جاءت بتعاليم هذا الدين بما نصه «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن يكفروا فإن الله ما في السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً»^(٢٤٦) والآية التي نصها «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»^(٢٤٧) والآية «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون»^(٢٤٨)، وتشير هاتين الآيتين إشارة واضحة إلى أن الله سبحانه وتعالى أرسل محمداً للدعوة لدين

في إطار ترجيح هذا الرأي أيضاً فقد توافق الاختيار مع ذلك.

(٢٤٣) سيد فرج راشد، ص ٣٤.

(٢٤٤) أحمد فكري، ص ٢٣.

(٢٤٥) سورة آل عمران، آية ٧٨.

(٢٤٦) سورة النساء، آية ١٧٠.

(٢٤٧) سورة التوبة، آية ٣٣.

(٢٤٨) سورة الصف، آية ٩.

(٢٣٩) سورة الأحزاب، آية ٥٦.

(٢٤٠) سورة التغابن، آية ١.

(٢٤١) سورة إبراهيم، آية ٣٥.

(٢٤٢) يعتقد اليهود أن اسحق هو الذبيح، وقد ناقش علماء المسلمين هذه

القضية في كتب التفاسير ورجح حديث رسول الله «أنا ولد

الذبيح» كفة الرأي القائل بأن إسماعيل هو الذبيح، وكأنما كان

ورود هذه الآية في هذا المقام ضمن نصوص قبة الصخرة داخلاً

فخارا وعزة وتمسكا بدينهم وجهادا في سبيل نشر دعوته، وتنمية هذا الشعور الديني الإيماني من خلال هذه النصوص أمرهم في ظل ذلك المناخ الذي سادته الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين على كل المستويات لاسيما في مدينة القدس التي بقي بها نسبة لا بأس بها من المسيحيين على دينهم يمارسون شعائهم في ظل سماحة الإسلام راعين لمقدساتهم المسيحية بها.

كما أن في تسجيل النصوص القرآنية التي تؤكد على نصرته الله لرسوله محمد الذي «أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»، كان بمثابة تقرير واقع، نتيجة للفتوحات الإسلامية التي تمت، وتحديد رؤية مستقبلية لفتوحات أخرى تتم على يد الأمويين، الذين اتخذوا من شهادة التوحيد والرسالة، المحمدية شعارا لهم، باعتبار أن الوحدة أساس الإسلام والرسالة منهجه وتسجيل هذه النصوص في قبة الصخرة بمدينة القدس التي ترك فتحها أسوأ الأثر على الدولة البيزنطية وكنيستها له دلالة الدعائية السياسية المرتبطة بالإعلان عن نصرته الله لرسوله الذي جاء بالهدى ودين الحق.

كما أن هذه النصوص وثقت أحقية المسلمين بالحفاظ على الصخرة باعتبارها من المقدسات الإسلامية، ابتداء من عهد إبراهيم الذي لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما كما أشار النص القرآني.

وتسجيل هذه النصوص المؤكدة لهذه المعاني دون غيرها من النصوص التي كان يتوقع أن تسجل على الصخرة كتلك النصوص المرتبطة مثلا بحادثة المعراج باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذي عرج من عليه الرسول إلى السماوات يؤكد مدى ارتباط التوجيه الدعائي بأحداث العصر الأموي في عهد

الإسلام وضمن لهذا الدين النصرة والعزة على غيره، ومن ثم اتخذ الأمويون من هذه الآية «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» شعارا نقشوه على سكنتهم مع نقش التوحيد ممثلا في نص الشهادة «لا إله إلا الله» ونص الرسالة «محمد رسول الله» واستكمالا بنص سورة الإخلاص «الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد» وهكذا توافقت نصوص قبة الصخرة مع نصوص السكة الأموية التي ضربها الخليفة عبد الملك مشيرة إلى أن عقيدة التوحيد هي شعار الدولة الذي رفعته وجاهدت في سبيل الله لنشر دعوة الإسلام وواجهت به جدل المسيحيين مع المسلمين حول العقيدة، ذلك الجدل الذي تردد صداه في مستويات فئات المجتمع والسلطة الحاكمة التي عكست تصرفاتها ما يؤكد التأثير بما كان يعايشه المجتمع، ولعل التنافس والصراع حول البردي وتغيير طرازه من طراز مسيحي إلى طراز عربي إسلامي على يد الخليفة عبد الملك ثم تعريب السكة من طراز بيزنطي مسيحي وساساني وثني إلى طراز إسلامي معرب يعد أيضا من الدلائل الأثرية التي عاصرت إنشاء قبة الصخرة والتي سجلت نصوصها الكتابية متوافقة مع سمات تغيير طراز البردي والسكة تغييرا محوره حمل الشعارات الإسلامية بدلا من الشعارات المسيحية أو الوثنية.

وتسجيل النصوص الكتابية القرآنية بقبة الصخرة وجه لزاكري القبة الذين يروا في كتاباتهم تفسيراً واضحاً وتفنيدياً مدعماً بالآيات القرآنية لدعائهم عقيدة التثليث المسيحية وزيفها، يبقى أثره ببقاء هذه الكتابات وتطلع الزائر لقراءتها، واستمرار التذكير بهذه القضية المهمة ممثلة في زيف التثليث، مردوده الآخر عمق إيماني بوحدانية الله، التي هي أساس الإسلام والجانب الآخر من الآيات الذي يؤكد على نصرته الله لدين الإسلام وشريعته، التي جاء بها رسوله محمد يزيد المسلمين

ال خليفة عبد الملك في إطار الاتجاهات السياسية الدينية التي مرت بها الدولة الأموية قرب الانتهاء من إنشاء القبة وأثناء تسجيل هذ الكتابات.

ويتفق أيضا هذا الإنشاء الضخم للمنشآت الدينية بالقدس ممثلة في قبة الصخرة والمسجد الأقصى مع الحاجات الدعائية والسياسية للدولة الأموية التي أضفت على نفسها نوعا من الأبهة والفخامة لتناظر عظمة الدولة الامبراطورية، وتبع ذلك التحول الخطير في طراز العمارة الإسلامية الأموية الذي يشبه الطفرة إذا ما قورن ببساطة العمارة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده.

ويبدأ الاهتمام بالعمارة كمظهر دعائي سياسي مهم لدى الأمويين مع إنشاء دار الإمارة «الخضراء» التي أنشأها معاوية كمقر للحكم أثناء ولايته على الشام فقد روى أن معاوية «بناها بالطوب فلما فرغ منها قدم عليه رسول ملك الروم منظرا فيها فقال: معاوية كيف ترى هذا البنيان قال: أما أعلاه فللعصافير وأما أسفله فللنار قال: فنقضها معاوية وبناها بالحجارة»^(٢٤٩) وبني فيها قبة خضراء فعرفت الدار بكاملها بهذا الاسم وسكنها معاوية أربعين سنة.^(٢٥٠)

وإذا كان الجيل الأول من المسلمين تعود على بساطة العمارة والإنشاء، تلك البساطة التي نلاحظها من تاريخ عمارة مسجد الرسول في المدينة ومن بساطة بناء مسجد عمر الخشبي الذي بناه بالقدس الشريف، فإن الجيل الثاني الذي عايش أمثلة رائعة

من العمارة البيزنطية الدينية في بلاد الشام تغيرت رؤيته وحرص على أن تكون للمسلمين عمائرهم الدينية الضخمة والرائعة التي لا تقل جمالا وروعة عن مثل هذه العمائر التي انتشرت في بلاد الشام في كنائس القدس ودمشق واللد والرها وغيرها^(٢٥١) لاسيما وأنهم رأوا حرص أهل الذمة من المسيحيين على هذه العمائر وافتخارهم بها وتحمسهم إلى إعادة بناء ما تهدم منها بفعل الزلازل^(٢٥٢) وغيرها. وغاصروا مناخ الجدل الديني المستمر بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة^(٢٥٣) فانطلقوا نحو إنشاء عمائر ضخمة تعكس ثراءهم وقوتهم ومدى تمسكهم بعقيدتهم وحرصهم الشديد على نشر هذه العقيدة. وتمثل ذلك بوضوح قبة الصخرة التي تمثل بداية هذه العمائر.

وتتمشى رواية «المقدسي» - إلى حد ما - مع هذا الاتجاه حيث يذكر «أن عبد الملك رأى الشام بلد نصارى ورأى لهم فيها بيعا حسنة قد افتن زخارفها وانتشر ذكرها، كالقيامة وبيت لد والرها، فاتخذ للمسلمين مسجدا شغلهم به عنهم، وجعله أحد عجائب الدنيا، ألا ترى أن عبد الملك لما رأى عظمة قبة القيامة وهيئتها خشي أن تعظم في قلوب المسلمين فنصب على الصخرة قبة على ماترى.^(٢٥٤) والمقبول من فحوى هذه الرواية أن الخليفة عبد الملك رغب أن يكون أسلوب إنشاء قبة الصخرة ليضاهي بها العمائر المسيحية الرائعة التي كانت في بلاد الشام. بل إنه رغب أن تفوق عمارتها هذه العمائر^(٢٥٥)، والصحيح أيضا أن بلاد الشام كان بها كثير من

(٢٥٤) المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (اليد، ١٩٠٦م)، ص ١٥٩، حاول أيضا عبد الملك أن يضم كنيسة يوحنا إلى المسجد الجامع بدمشق لكنه فشل في هذه المحاولة، ورغم فشلها؛ إلا أنها اكسبته تعاطف المسلمين وتأييدهم لسياسته (البلاذري، ص ١٢٥؛ ابن البطريق، ج ٧، ص ٣٩، دكسن، ص ٤١).
(٢٥٥) أحمد فكري، ص ٢١ - ٢٢.

(٢٤٩) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٢، ص ١٢٨؛ عفيف بهنسي، ص ١٠٠.

(٢٥٠) عفيف بهنسي، ص ٩٩.

(٢٥١) Goitien, p. 106.

(٢٥٢) Theophanes, p. 58.

(٢٥٣) ناقشنا مظاهر عديدة لهذا الصراع عند حديثنا عن تعريب السكة على يد عبد الملك.

التي حدثت في هذه الأثناء على تدعيم الاقتصاد الأموي وتوافر الأموال لدى الخليفة عبد الملك الذي كان لإدارته الصراع مع خصومه بحنكة وروية أثرها الواضح - أيضا - في ذلك.

بعد موت يزيد ببيع ابن الزبير في بلاد الحجاز ووالد الأقاليم مبايعتها له، لكن مروان بن الحكم استطاع أن يتغلب على الشقاق الذي حدث في البيت الأموي وتولى الخلافة، وواجهه خطر ابن الزبير ومؤيديه، وكانت موقعة مرج راهط بينه وبين أتباع ابن الزبير نقطة تحول في صالح الأمويين بعد انتصارهم على ابن الزبير ومؤيديه، ثم سارع الخليفة مروان بن الحكم باستعادة مصر التي كانت قد أعلنت ولاءها للزبيريين، ثم جهز جيشا آخر بقيادة ابنه عبد العزيز فاستولى على أيلة قرب العقبة ليؤمن من قيام ابن الزبير بحركة تطويق تفصله عن الشام وتقطع عليه خط الرجعة. ووقف ابن الزبير من كل ذلك موقفا سلبيا حيث كان من الواجب عليه الإسراع والتحول من الدفاع إلى الهجوم، ولكنه ظل جامدا على ما اختطه لنفسه في أول الأمر من موقف سلبي هو الاعتصام بالمسجد الحرام والبقاء فيه... وبدلا من أن يجعل نفسه سيد الموقف المسير للحوادث جعل الحوادث تجرفه وتلقى به رويدا رويدا إلى مصيره المحتوم من الفشل والخرلان^(٢٥٩) وورث الخليفة عبد الملك هذه الأوضاع، فاكتفى بتقوية مواقع جنده في منطقة بادية الأردن في هيئة حزام دفاعي قوى يكفل مقاومة أي زحف لابن الزبير تجاه بلاد الشام^(٢٦٠)

النصارى ولاسيما القدس الذين طالما كانت لهم مجادلاتهم مع المسلمين حول العقيدة، وقد انعكس هذا الجدل في كتابات قبة الصخرة التي اختيرت لتؤكد على عقيدة التوحيد وزيف عقيدة التثليث. لكن الذي لا يمكن قبوله في رواية المقدسي هو ما يطرحه من رأي يدعى أن «خشية عبد الملك من تعظيم قبة القيامة في قلوب المسلمين فبنى الصخرة» لأن هذا الرأي ضعيف لا يصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي لبناء القبة^(٢٥٦)، وهكذا يمكن حصر رواية المقدسي بأنها لا تعدو مفسرة لسبب اختيار الأسلوب الإنشائي الضخم لعمارة الصخرة فقط وليس من سبب بنائها في الأصل.

ولم تكن هذه الدوافع والأسباب وحدها قادرة على تنفيذ قبة الصخرة دون توافر الأموال اللازمة لإنشائها والتي ذكر أنها تعادل خراج مصر لسبع سنوات^(٢٥٧) ومراجعة الخريطة السياسية للعالم الإسلامي في هذه الأثناء التي بدأ فيها التفكير في إنشاء قبة الصخرة تكشف عن انحسار الأقاليم التابعة للدولة الأموية في بلاد الشام ومصر وهما من أغنى أقاليم الدولة الإسلامية خراجا وموارد، فزادت أموال الدولة لاسيما وأن موارد الدولة لم تعد تتحمل مصاريف وحاجات الأقاليم التي كانت تعتمد على مصر - بالذات - كبلاد الحجاز فقد انقطع مد مصر عنها ويدلل على ذلك إهمال خليج أمير المؤمنين في العصر الأموي إهمالا واضحا^(٢٥٨).

ومن جهة أخرى ساعدت الأحداث التاريخية

الدين أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بولاق، القاهرة، ١٢٧٠هـ)، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٢٥٩) النجار، ص ص ٧٠ - ٧٢.

(٢٦٠) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٧، ص ٤٠؛ ابن الأثير، ج ٤، ص ٢٨٤؛ دكسن، ص ٢٧؛ ولعل ذلك يرجع إرجاع بعض القصور الأموية في بادية الأردن إلى عهد الخليفة عبد الملك.

(٢٥٦) السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧١م)، ص ٧١٢.

(٢٥٧) محمود إبراهيم، ص ٣٥؛ Goitien, p. 106. عفيف بهنسي، ص ٥٧.

(٢٥٨) اهتم الخليفة عمر بعد رمضاء المدينة سنة ١٨هـ بحفر هذا الخليج لنقل القمح والمواد الغذائية الأقرب إلى بلاد الحجاز عبر هذا الممر المائي الذي يبدأ من الفسطاط وينتهي عند السويس وسمى بخليج أمير المؤمنين نسبة إلى الخليفة عمر؛ المقرئ، نصر

قبة الصخرة.

فقد أشارت الرواية التاريخية إلى أن عبد الملك ابن مروان بنى مسجد بيت المقدس سنة سبعين من الهجرة، وحمل إلى بنيانه خراج مصر سبع سنوات، وقال سبط ابن الجوزي في كتاب «مرآة الزمان» ابتداء في بنيانه سنة تسع وستين وفتح منه سنة اثنتين وسبعين من الهجرة^(٢٦٤)، وهذه الرواية مهمة حيث أنها تحدد تاريخ إنشاء قبة الصخرة تحديدا واضحا يكشف عن أن بناء قبة الصخرة لم يبدأ سنة ٦٦ هـ كما كان يعتقد.

وتحديد تاريخ الإنشاء بالنص المذكور من سنة ٦٩ - ٧٢ هـ / ٦٨٨ - ٦٩١، ٦٩٢ م منطقي إلى حد كبير حيث أن الخليفة عبد الملك لم يكن في استطاعته القيام بهذا العمل الإنشائي الضخم فور توليه الخلافة في ظل ظروف سياسية واقتصادية صعبة نتجت عن حروب مروان بن الحكم في سبيل استرداد مصر وتدعيم موقفه في بلاد الشام وحاجة الخليفة عبد الملك من بعده لتدعيم جنده لمجابهة الأحزاب السياسية الأخرى. ولذلك فإن بدء العمل سنة ٦٩ هـ / ٦٨٨ م أو سنة ٧٠ هـ / ٦٨٩ م في هذا البناء كان بعد توافر الأموال اللازمة واتضاح الرؤية السياسية للخليفة لاسيما فيما يتعلق بخصومه الزبيريين والخوارج الذين انشغلوا بحروب بعضهم البعض.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن الحرب الدعائية السياسية بين الأمويين وخصومهم استخدمت أساليب تجريح الخصوم ورد الفعل، فعلى سبيل المثال أشارت المصادر إلى أن الدعاية المعارضة للأمويين أطلقت على الخليفة عبد الملك مسمى «رشح

واستمرت جيوشه مرابطة في مواقعها لاسيما وأن ابن الزبير اتخذ من الحرم ملاذا له ولم يكن قادرا على استئناف المناورة بالهجوم بينما أخوه مصعب الذي كان واليه على العراق قد استنزف ماله في حروب مع الشيعة والخوارج.

وبسياسة التعقل والصبر الأموية انتظر عبد الملك حتى تسقط المقاطعات الزبيرية في يده واحدة تلو الأخرى دون أي معارك قوية، وفي أثناء هذه السنوات من الترقب كان لدى الخليفة الأموي الوقت الكافي والأموال اللازمة لإنشاء قبة الصخرة التي أراد أن يبرهن بها على أنه زعيم المسلمين وليس ابن الزبير الذي لا يرتعدا بالحرم^(٢٦١).

والحقيقة أن الأموال التي توافرت في بيت مال الخليفة عبد الملك طوال هذه السنوات أعانته على القيام بمشروعاته المعمارية الضخمة كقبة الصخرة وغيرها ومكنته أيضا من أن يوظف المال في حروبه مع الخارجين عليهم، فطالما انفق بسخاء على جيوشه وأغرى قائدي جيوش المعارضين له بالأموال الكثيرة^(٢٦٢) في الوقت الذي شح خصومه بالأموال على مؤيديهم^(٢٦٣)، وبذلك كان المال سلاحا خطيرا في يد الخليفة عبد الملك استغله في الوقت المناسب لتحقيق الانتصار على خصومه.

كما أن توافر المال ساعد الخليفة عبد الملك على سياسة التعريب التي بدأها ولاسيما تعريب السكة فتوافر كميات كبيرة من الدنانير البيزنطية كان ليساعد على تزويد دور الضرب بما تحتاجه من ذهب بصهر هذه الدنانير وإعادة سكها بالسكة الإسلامية. وهكذا فإن توافر الأموال اللازمة لإنشاء قبة الصخرة يمكن أن يضاف إلى الأسباب التي أدت إلى إنشاء

(٢٦٣) النجار، ص ٧١.

(٢٦٤) محمود إبراهيم، ص ٣٥.

(٢٦١) Goitien, p. 106.

(٢٦٢) ابن كثير، ج ٨، ص ٢٩؛ دكسن، ص ٨٧ - ٨٨.

قبة الصخرة، وفي ضوئها تتكشف جوانب واتجاهات بعض الآراء الحديثة حول أسباب هذه القبة، فيرى جرابار أن عبد الملك أراد ببناؤه القبة أن يرفع من شأن بيت المقدس أمام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء، باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذي هم عليه إبراهيم بذبح ابنه إسحاق^(٢٦٩)، وكانت المسرح الذي جرت عليه قصة الضحية فكان عبد الملك أراد بهذا أن يرضى اليهود ولكنه في الوقت نفسه أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الإسلام الذي يثبت أقدامه في مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة وإقامة بناء إسلامي على مقام قدسي من مقاماتهم، ثم أن عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول في الدين الجديد^(٢٧٠).

ويكشف ضعف هذا الرأي أن اهتمام الخليفة عبد الملك بالقدس لم يكن للأسباب التي ذكرها جرابار، وقد أوضحنا أن هذا الاهتمام كان في إطار سياسته الدعائية المرتبطة بالصراع السياسي مع ابن الزبير، كما أن هذا الرأي يقوم على دعوى تفترض وجود كيان يهودي قوي في القدس يحاول أن يسترضيه الخليفة عبد الملك وهو ما يخالف الواقع في هذه الفترة^(٢٧١)، كما أنها تطرح دعاوي مغرضة ترمي إلى أن القدس مدينة اليهود، وهذا وذاك يخالف الواقع التاريخي وبينما يذكر في بداية رأيه أن بناء عبد الملك لقبة الصخرة كان لإرضاء اليهود يعود

الحجر» إشارة إلى بخله^(٢٦٥) وهي نفس الصفة التي أطلقها عبد الملك على خصمه ابن الزبير حيث ذكر أنه لا يصلح للخلافة لبخله، وربما أطلق اتباع ابن الزبير هذه الصفة على عبد الملك ليواجهوا اتهامه لابن الزبير بالبخل^(٢٦٦).

ويبدو أن ذلك يتصل دعائيا بما أشارت إليه المصادر التاريخية على سخاء عبد الملك بن مروان في إنشاء قبة الصخرة حيث يشير ابن مرجى إلى أنه: أمر ببناء بيت المال في شرق الصخرة وهو الذي فوق حرف الصخرة^(٢٦٧) فاشحن بالأموال. ووكل رجاء بن حيوة ويزيد بن سلام على النفقة عليها والقيام بأمرها وأمرهما أن يفرغا عليها المال إفراغا دون أن ينفقا إنفاقا، فأخذوا في البناء والعمارة حتى أحكم وفرغ من البناء، ولم يبق لمتكلم فيه كلام وكتبنا إليه بدمشق «قد أتم الله ما أمر به أمير المؤمنين من بناء صخرته والمسجد الأقصى، ولم يبق لمتكلم فيه كلام، وقد تبقى مما أمر أمير المؤمنين من النفقة بعد أن فرغ من البناء واحكم مائة ألف دينار فيصرفها أمير المؤمنين في أحب الأشياء إليه» فكتب إليهما «قد أمر بها أمير المؤمنين جائزة لكما لما وليتما من عمارة ذلك البيت الشريف المبارك» فكتبنا إليه «نحن أولى أن نزيد من حلئ نسائنا فضلا من أموالنا فاصرفها في أحب الأشياء إليك» فكتب إليهما «تسبك وتفرغ على القبة. ففعلا ذلك فما كان أحد يقدر على أن يتأملها من الذهب»^(٢٦٨).

ومما سبق تتضح الأسباب التي أدت إلى إنشاء

(٢٦٥) حجاب، ص ٢٠٦.

(٢٦٦) دكسن، ص ٣٠.

(٢٦٧) يفسر ذلك طبقة وبناء قبة السلسلة التي تقع على حافة الصخرة في اتجاه الشرق والتي قيل أنها أنشئت كنموذج عمل لقبة رغم اختلال التخطيط، عفيف بهنسي، الفن الإسلامي، ص ٧٠.

(٢٦٨) محمود إبراهيم، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢٦٩) يخالف هذا الاعتقاد الرأي السائد لدى المسلمين وعلمائهم من أن الذبيح كان إسماعيل.

(٢٧٠) أحمد فكري، ص ٢٢.

(٢٧١) لم يكن هناك كيان لليهود في هذه المدينة في هذه الفترة، ولم يجرؤ اليهود طوال عهد الخلفاء الراشدين على الإقامة بالقدس (سيد فرج راشد، ص ٣٦) ومن بقى في العصر الأموي لم يكن له أي كيان يفترض هذا الاهتمام كما يشير جرابار على العكس خستت مكانتهم الاجتماعية فاستعملوهم كخدم (محمود إبراهيم، ص ٢٢٩) ونظر لهم العرب نظرهم إلى فئة دونهم مكانة لا يحق لهم أن يتناولوا أكثر من تناول الفئات (محمود إبراهيم، ص ٢٢٩؛ تروتون، ص ١٠٣).

ويذكر أنه كان أيضا في الوقت نفسه ليؤكد انهزام الكفار وانتصار الإسلام الذي يثبت أقدامه في القدس باستيلائه على الصخرة، وبرغم هذا التضاد فإن الإسلام لم يكن في حاجة إلى تثبيت انتصاره، أو الإعلان عنه بهذا العمل، لأن ذلك تم منذ فتح المدينة في عهد الخليفة عمر، كما أن الصخرة جزء من أرض القدس التي تخضع للحكم الإسلامي، ولم تكن خارجة عن سيطرة الأمويين، كما أنها لم تكن في هذه الأثناء تحت سيطرة اليهود أو المسيحيين، ولم تنل حتى رعايتهم؛ فعندما ذهب الخليفة عمر إلى القدس توجه إلى ساحة الحرم فوجد على الصخرة زباله كانت النصارى ألقتها عليها إهانة لليهود الذين يعظمون الصخرة ويصلون إليها^(٢٧٢) فأخذ عمر في ثوبه منها واتبعه المسلمون في ذلك، ويقال: إنه سخر لها الانباط من نظفها ثم قال لكعب الأحبار: «أين ترى أن أبنى مصلى المسلمين؟ فقال: ابنه خلف الصخرة فقال يا ابن اليهودية خالطتك يهوديه» أو كما قال، فقال عمر أبنيه في صدر المسجد فإن لنا صدور المساجد فبناه في قبلي المسجد^(٢٧٣) وفي ذلك ما يشير إلى الإهمال والإساءة التي تعرضت لها الصخرة من قبل المسيحيين في غضون الفتح الإسلامي إهانة لليهود الذين لم يكن لهم قدرة على مقاومة ذلك، وأن المسلمين هم الذين بدأوا الاهتمام بالصخرة وتنظيفها وبناء مسجدهم في قبليها.

وفي النهاية يذكر جرابار أن عبد الملك ببنائه قبة الصخرة هدف إلى أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود للدخول في الدين الجديد، ونتوقف عند هذا

الهدف الأخير لنشير إلى أن كتابات قبة الصخرة كشفت بنصوصها عن زيف عقيدة التثليث وأشارت إشارات سريعة إلى زيف الاعتقاد بأن إبراهيم كان يهوديا أو نصرانيا بنص الآية «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» وقد أشرنا إلى ارتباط ذلك بالجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة في ذلك العصر، وارتباط ذلك بشعار الدولة الأموية التي جابهت به الدولة البيزنطية التي تمثل العالم المسيحي في تلك الأثناء. ثم أن هذه الكتابات بداخل قبة الصخرة كانت ليقراها من بداخل مسجد قبة الصخرة من المسلمين فكأنما كانت تذكيرا مستمرا للمسلمين بنصوص القرآن التي تكشف زيف عقيدة التثليث المسيحية والتي تمثل الأصل الذي ينطلقون منه في جدالهم مع المسيحيين حول العقيدة.

وقد طرح جرابار رأيه طرحا تحركه نزعة سياسية واضحة ركزت بصورة واضحة على إبراز اليهود ككيان في مدينة القدس التي اعتبرها مدينتهم، وانطوى هذا الطرح على تحقيق أهداف سياسية تعكس رؤية سياسية في ذلك الوقت تسعى بصورة أو بأخرى إلى زحزحة السيادة الإسلامية عن مدينة القدس وإثارة عواطف المسيحيين واليهود نحوها^(٢٧٤)، ومما يدل على ذلك أنه بصفته العلمية يرى أن رأيه لا يعدو مجرد افتراضات^(٢٧٥).

وهناك افتراض آخر يرى أن إنشاء عبد الملك لقبة الصخرة لعله كان للمحافظة على الصخرة من عبث

(٢٧٢) كانت هناك عداوة متأصلة بين اليهود والنصارى تشير الروايات التاريخية إلى ذلك، فعندما أمر والي دمشق برفع الصليب وإنزالها من الأسوار أو إزالتها من الأسواق وحرم على المسيحيين إظهار شيء من التقدير للصليب والطلوع بهم على الملأ في الأعياد أو عيد الفصح، حينئذ اشتد الفرح باليهود وأسرعوا يجمعون الصليب المبجلة من سطح المعابد والكنائس المقدسة، وراحوا يحطمون ما وجدوه منها في الأسواق. وكذلك انبرى اليهود للمساهمة في هدم كنيسة يوحنا بدمشق في عهد الوليد لإدخال مساحتها في الجامع

الأموي في دمشق، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ١، ص ٢٠١: ترتون، ص ١٠٢، ١٠٤-١٠٥.

(٢٧٣) ابن تيمية، الصراط المستقيم، ص ٤٠٣ - ٤٠٤؛ محمود إبراهيم، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢٧٤) يجب أن نضع في الاعتبار تأريخ كتابة هذا المقال وهو سنة ١٩٥٩م.

(٢٧٥) وقد انكر الاستاذ أحمد فكري عليه أيضا هذا الرأي حيث لا يقدم أدلة قاطعة على ما يراه (أحمد فكري، ص ٢٢).

الأخرى التي وردت في كتابات الصخرة والتي تنصب على نبذ الشرك بالله وعلى أن الاسلام هو العقيدة الحقّة وأن أنبياء الله جميعاً كانت دعوتهم متفقة مع ما يدعوا إليه. ولكن يبقى هذا الافتراض من بين النتائج التي ترتبت على بناء قبة الصخرة، وبناء هذه القبة على الصخرة كان من العوامل الأساسية التي ساعدت على المحافظة عليها وصيانتها، وقد روى ذلك في تنفيذ إنشاء القبة التي تعلوها حيث حرص المعمار على إنشائها من الخشب حتى إذا ماسقطت لاتتسبب في أذى للصخرة أسفلها. (٢٧٨)

ومع ذلك يرى الدكتور أحمد فكري أن السبب الرئيس في إنشاء قبة الصخرة هو تخليد ذكرى أولى القبلتين حيث إن التصميم المعماري لقبة الصخرة - لاسيما وأن البناء بتصميمه المعماري «يهيئ خزانة محكمة لها سواء من حيث ضيق أبوابه، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديّات الزمن وعيب الإنسان، وكذلك روى في البناء أن يكون مزارا فحسب وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكثر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة في زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الأول الملاصق للأبواب والذي يقتصر استخدامه على دخول الزوار وخروجهم فكان البناء معرض مخصص لعرض تحفه ثمينة والحفاظ عليها، ولهذا روى أيضا أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذي يضمه بين اجنحته.. وهل هناك عند المسلمين بعد الكعبة كنز أكثر قدسية من القبة الأولى؟ ولاشك أن عبد الملك بن مروان رأى فرضا عليه أن يحمي الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكرها في الوقت الذي كان عبد الله بن الزبير غريمه في الخلافة يسيطر على الكعبة» (٢٧٩)

اليهود الذين كانوا يزورون الصخرة للتبرك بها، وأن هذه الزيارات كانت تزعج المسلمين وتضايقهم في إقامة صلاتهم على الحرم الشريف وفي المسجد الذي بناه عمر بن الخطاب أمام الصخرة، ويقطعون منها قطعاً يبيعونها مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس، ويرجح ذلك آيتان من الآيات القرآنية التي ضمن نقوش قبة الصخرة وهما «ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين»، والآية الثانية «ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه وقد اصطفىناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين» وفي ذلك مايشير إلى خروج اليهود عن ملة إبراهيم وإنه لم يعد لهم ملة بالصخرة التي استمدت قدسيّتها من قصة إبراهيم. فيكون عبد الملك ببناء القبة قد اكتفى شر اليهود بصدّهم عن الصخرة وإغلاق أبواب قبّتها أمامهم معلنا لهم أن إبراهيم الذي يدعون التبرك بآثاره ماكان يهوديا وإنما كان حنيفا مسلما فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكره ويحافظوا على تراثه أما اليهود فقد أصبحوا من السفهاء. (٢٧٦)

ويفترض هذا الرأي تعرض اليهود للصخرة وهو ما يناقض ماورد تاريخيا في رواية ابن تيمية التي تشير إلى أن الصخرة مقدسة لديهم وأن المسيحيين أهانوها برمي الزباله عليها كيدا لهم (٢٧٧)، كما يضخم هذا الرأي حجم اليهود في القدس وإقلاقهم للمسلمين في هذه الأثناء. وهو ما لم تشر إليه المصادر التاريخية التي بين أيدينا. كما يوظف هذا الافتراض تفسير الآيتين الواردة فيهما الإشارة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام على أنه إعلان لليهود أنه لم يعد لهم ملة بالصخرة ماداموا قد خرجوا على ملته. والحقيقة أن معنى الآيتين مرتبط بمعنى الآيات

(توتون، ص ص ١٠٢، ١١٤ - ١١٥).

(٢٧٨) أحمد فكري، ص ١٧.

(٢٧٩) أحمد فكري، ص ٢٤.

(٢٧٦) أحمد فكري، ص ص ٢٢ - ٢٣.

(٢٧٧) كان العداء مستحكما بين اليهود والنصارى في هذه الفترة، وكثيرا ماتعرض كل منهم لاسيما فيما يتعلق بالمباني الدينية والمقدسات

وبعد أن ترك الحصين حصار مكة بعد ماسمع بموت يزيد، دعا ابن الزبير حينئذ وجوه الناس واستشارهم في هدم الكعبة، فأشار عليه قليل وأبى كثير، وكان أشدهم أباء عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وقال له: دعها على ما أقرها عليه رسول الله ﷺ فإنني أخشى أن يتأتى بعدك من يهدمها، فلا تزال تهدم وتبنى، فيتهاون الناس بحرمتها، ولكن أرقعها فقال ابن الزبير: والله ما يرضي أحدهم أن يرقع بيت أبيه وأمه فكيف أرقع بيت الله.

واستقر رأيه على هدمها رجاء أن يكون هو الذي يردّها على قواعد الخليل لقوله «ﷺ لعائشة رضي الله عنها: لولا قومك حديثو عهد بكفر لهدمت الكعبة والزقتها بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولزدت ست أذرع من الحجر في البيت، فإن قريشا استقصرت ذلك لما بنت البيت.» (٢٨٢)

فلما كان يوم السبت النصف من جمادى الآخرة أمر بهدمها وكان ذلك سنة أربع وستين من الهجرة (٢٨٣)، فلم يجترئ على ذلك أحد، وخرج أهل مكة إلى منى، وأقاموا بها ثلاثا خوفا أن ينزل عليهم العذاب بسبب ذلك، وخرج عبد الله بن عباس إلى الطائف، فلما رأى ذلك ابن الزبير علاها بنفسه وأخذ المعول، وجعل يهدمها، فلما رأوا أنه لم يصبه شيء، صعدوا معه وهدموها، وأرقى ابن الزبير عبيدا من الحبش يهدمونها رجاء أن يكون فيهم صفة الحبشي الذي قال فيه ﷺ يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة.

ويتفق هذا الرأي تماما مع رغبة عبد الملك في إنشاء قبة على الصخرة لتكون المسلمين من الحر والبرد، ومع ما عرضناه من الأحداث التاريخية التي سجلت السياسات الدعائية التي صاحبت الصراع السياسي في ابن الزبير والتي كانت - كما أشرنا - من الأسباب التي أدت إلى إنشاء هذه القبة في الوقت الذي أنشئت فيه كما يتفق والأدلة الأثرية ممثلة في زخارف قبة الصخرة والاهتمام بتكسيثها بالفسيفساء بثرأ واضح في تناظر واضح مع الأسلوب المعماري الذي أتم به ابن الزبير بناء الكعبة وحرص على إخراج بنائها بصورة رائعة تتفق وإمكاناته.

الكعبة المشرفة

لما قدم الحصين بن نمير إلى مكة على رأس جند يزيد بن معاوية لقتال ابن الزبير، جمع الزبير أصحابه سنة ٦٣ هـ / ٦٨٣ م وتحصن بهم في المسجد حول الكعبة، ونصب فيها خياما يتظللون بها من الشمس، وكان الحصين قد نصب المنجنيق على الأخشبين (٢٨٠)، وهما أبو قبيس والأحمر الذي يقابله، وصار يرمي على ابن الزبير وأصحابه، فتصيب الحجارة الكعبة فوهنت لذلك وتخرقت كسوتها عليها.

ثم أن رجلا من أصحاب الزبير أوقد نارا في بعض تلك الخيام مما يلي ما بين الركنين اليماني والأسود، والمسجد يومئذ صغير، فهبت ريح شديدة، والكعبة يومئذ مبنية ببناء قريش، مدماك من ساج ومدماك من حجر فطارت شرارة من تلك النار، وتعلقت بكسوة البيت، فاحترقت واحترق الساج الذي بين البناء، فازداد التصدع وضعفت الجدران وتصدع الحجر الأسود أيضا حتى شده ابن الزبير بالقصة. (٢٨١)

الحريق أن بعض أهل الشام أحرق باب بنى جمع ومشى الحريق حتى أخذ البيت، واستصوبه بعضهم، ثم جمع بأن يمكن وقوع كل منهما (الأسدي، ص ١١٢).

(٢٨٢) قيل في بعض الرواية سنة خمس وستين.

(٢٨٣) السويقتين: تشية السويقة تصغير ساق، والتصغير للتحقير (الأسدي، ص ١٠٥، هامش ١).

(٢٨٠) الأخشبان: هما جبلا أبي قبيس وقعيقان، أحمد بن محمد الأسدي المالكي، إخبار الكرام بإخبار المسجد الحرام، تحقيق وتعليق الحافظ غلام مصطفى (الهند: دار البحوث الإسلامية والدعوة والافتاء، الجامعة السلفية، ١٩٧٦ م)، ص ١٠١، هامش (٥).

(٢٨١) الأسدي، ص ١١١ - ١١٢، ويروى عن الفاكهي «أن سبب

ثم حفر الأساس من نحو الحجر بالكسر ليوقف على قواعد إبراهيم فلم يصب شيئاً، فشق عليه، فبالغ في الحفر ونزل بنفسه فكشفوا له عند قواعد إبراهيم فإذا هي صخر أمثال الخلف^(٢٨٤) من الإبل.

وعن عطاء قال: كنت في الأمناء الذين جمعوا على حفره فحفروا قامة ونصفاً، فهجموا على حجارة لها عروق تتصل بزرد^(٢٨٥) عروق المروة، فحركوها بالعتل فتحركت قواعد البيت وارتجت مكة بأسرها، ورأوه بنيانا مربوطا بعضه ببعض فحمد الله ابن الزبير وكبر.

ثم أحضر الناس وأمرهم بالإشراف، فنزلوا وشاهدوا ذلك فشرع حينئذ في أمر البناء، وأراد أن يبنيتها بالورس^(٢٨٦) فقليل له: إن الورس يذهب، ولكن ابنها بالقصة، وأخبر أن قصة صنعاء أجود، فأرسل بأربعمائة دينار يشتري بها ذلك، وقيل: إنه بناها بالرصااص المذاب بالورس.

وسأل رجلاً من أهل العلم بمكة: من أين أخذت قريش حجارتها؟ فأخبروه بمقلعها فنقل ما احتاج إليه، وعزل من حجارتها ما يصلح أن يعاد، ثم بنى على تلك القواعد بعد أن جعل أعمدة من خشب وستر عليها الستور ليظوف الناس من ورائها ويصلون إليها حتى ارتفع البناء^(٢٨٧).

ويذكر الأزرقى أن البناء لما صار ثمانية عشر

ذراعاً في السماء وكان ذلك طولها يوم هدمها، قصرت حينئذ لأجل الزيادة التي زادها من الحجر، فلم يعجب ابن الزبير ذلك، إذ صارت عريضة لا طول لها فقال: قد كانت قبل قريش تسعة أذرع، وزادت قريش تسعة أذرع، وأنا أزيد تسعة أخرى فبناها أربعة وعشرين ذراعاً، وعرض الجدار ذراعاً، وجعل فيها ثلاث دعائم في صف واحد، وكانت قريش جعلت فيها ست دعائم من صفين، وأرسل إلى صنعاء فأتى برخام منها، يقال له البلق، فجعله في الروزان التي في سقفها للضوء^(٢٨٨).

وجعل لها بابين متقابلين، أحدهما يدخل منه، والآخر يخرج منه، وفي «شفاء الغرام» انهما لاصقان بالأرض، ثم أن الباب قبل بناء ابن الزبير مصراعاً واحداً فجعله مصراعين، ولما وصل إلى موضع الحجر الأسود تحرى عطلة الناس نصف النهار في يوم صائف، وجاء بالحجر هو وولده وجبير بن شيبه ووضعوه بأيديهم وقيل هو وضعه بنفسه، وقيل بل الحجة تواعدوا لوضعه، فلما دخل ابن الزبير في صلاة الظهر خرجوا به فوضعوه فأدركهم ولده حمزه وقيل غير ذلك.

وقد سبق تصدع الحجر بفعل الحريق وانفراق ثلاث فرق، وانشطت منه شظية كانت عند بعض آل شيبه بعد الحريق بدهر طويل، فشده ابن الزبير بالفضة إلا تلك الشظية وموضعها في «أعلى

أى يقيم في الأرض ولا يتعطل، راجع محمود مصطفى الدمياطي، معجم أسماء النبتات الواردة في تاج العروس للزبيدي (القاهرة: نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥م)، ص ١٥٨.

(٢٨٧) الأزرقى، ص ١٠١ - ١٠٦.

(٢٨٨) أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقى، أخبار مكة (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤م)، ص ١٤٤.

(٢٨٤) الخلف كالكتف، المخاض وهى الحوامل من النوق، الأسدي، الهامش السابق، ص ١٠٥، هامش ٥.

(٢٨٥) زرد الذرع: سرده، والزردي بفتح الحاء: الدرع المزودة يتداخل بعضها في بعض.

(٢٨٦) الورس: نبات كالسمسم يصيب به فإذا جف عند إدراكه تفتقت خرائطه فينفص فينتفض منه، ويشير أبو حنيفة إلى أنه عرف باليمن حيث كان أهلها يتخذون منه القمرة للوجه، كما أشار إلى أنه نبات ليس يرى، ولكنه يزرع سنة فيبقى ويستمر عشرين سنة

الركن» (٢٨٩).

ويشير الأسدي إلى أن ظاهر ما ذكر يدل على أن ابن الزبير هدم الكعبة إلى قواعد إبراهيم من جميع الجهات حتى جهة الحجر الأسود، وبه صرح الماوردي في الأحكام السلطانية فقال: ولما هدمها ابن الزبير إلى آخرها قال له الناس لاتدع الناس بلا شيء يصلون إليه ويطوفون به، فاصطنع أعواد ووضعها محل البيت وجعل عليها ثيابا، فكان الناس يصلون ويطوفون حولها، حتى استكمل البناء، وجعل الحجر الأسود فوق كرسي. (٢٩٠)

لكن نقل شيخنا ابن علان (ت ١٠٥٧هـ) عن شيخه محمد حجازي الشعراوي الواعظ (ت ١٠٣٥هـ) أن الذي تحرره مع شيخه على المقدسي (ت ١٠٠٤هـ) أن الذي هدم ابن الزبير الثلاثة الأركان ماعدا الركن الأسود، وقال ما كنت لأهدم شيئا وضعه النبي ﷺ.

ولما فرغ ابن الزبير من بناء الكعبة في سابع عشر من رجب من سنة خمس وستين خلق جوفها بالعنبر والمسك، ولطخ جدرانها من خارج به من أعلاها إلى أسفلها، وسترها بالديباج وقيل بالقباطي وما تبقى من الحجارة فرشها حول البيت «وأدى العمرة احتفالا بمناسبة انتهاء بنائها ونحر في هذه العمرة مائة بدنة في جهة التنعيم وبعض طرق الحل، ولم يبق أحد من ذوى أهل اليسار إلا أهدى وأقاموا يتطعمون ويتهادون». (٢٩١)

وتكشف هذه الرواية تفصيلا عما أصاب الكعبة

نتيجة ضرب الحصين لها، وما فعله ابن الزبير من إعادة بنائها من أساسها، بالرغم من أن أكثر من شاورهم أشاروا عليه بالاعتصام على ترميمها وعلى رأسهم عبد الله بن عباس، وكان حريصا على إعادة البناء وفق الحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ وإنه ارتفع ببنائها تسعة أذرع عن بناء قريش وقال: «زادت قريش تسعة أذرع وأنا أزيد تسعة أذرع» وحرص على أن يبنيتها بأفضل المواد المتاحة، وأكمل البناء واحتفل باكماله احتفالا دينيا كبيرا بتأدية العمرة وذبح الهدى الذي بلغ مائة ناقة، واحتفل معه أهل مكة كلها، وفي ذلك كله ما يحقق أغراضا دعائية لابن الزبير لاسيما بعد تلك الأحداث الأليمة التي نتج عنها قتل عدد كبير من أهل المدينة في موقعة الحرة، ثم ضرب بيت الله بالمنجنيق ومحاصرة ابن الزبير في مكة، واكبها مبايعة الأقاليم المختلفة لابن الزبير (٢٩٢) حتى انحسر حكم الأمويين في الشام ومصر بعد أن استطاع مروان أن يستعيد مصر.

واعتقد أن عبد الملك أدرك الأثر الدعائي - كما أشرنا - لإعادة ابن الزبير بناء الكعبة التي اكسبته شرف المحافظة على مقدسات المسلمين، فناظره في ذلك، وقرر بناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى في القدس قبلة المسلمين الأولى، وكان في ذلك تحويلا للانتباه إلى حد ما عن ما فعل ابن الزبير بجذب الانتباه إلى تعمير قبة الصخرة والمسجد الأقصى وامتد التناظر لأن يبرز القدس كمركز ديني مهم للمسلمين باعتبارها قبلة المسلمين الأولى لاسيما وأن مكة كانت تحت سيطرة ابن الزبير.

(٢٩٠) الأسدي، ص ١٠٩ - ١١٠؛ الماوردي، أبو الحسن على محمد بن حبيب، ت ٤٥٠هـ، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٠م)، ص ١٦١.

(٢٩١) الأسدي، ص ١١١ - ١١٤.

(٢٩٢) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

(٢٨٩) الأزرق، ص ١٣٩ - ١٤٤؛ ابن ظهير، محمد جار الله، الجامع اللطيف (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٨م)، ص ٨٤ - ٨٩؛ الفاسي، محمد بن أحمد بن علي، ت ٨٣٢هـ، شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م)، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٢؛ الأسدي، ص ١٠١ - ١٠٨.

وإذا ربطنا بين هذا الأسلوب البنائي الذي أتم به ابن الزبير بناء الكعبة وبين بناء قبة الصخرة الذي رصد له عبد الملك ما يعادل خراج مصر لسبع سنوات فأنشئت الصخرة بأفضل مواد الإنشاء المتاحة وزخرفت بالفسيفساء وكسيت أبوابها بالذهب وقبعتها بالرصاص يتضح التنافس بين عبد الملك وابن الزبير في جمال الإنشاء باعتبار توظيف كل منهما لمنشآته كرمز دعائي مهم.

وتكشف الأحداث التي وقعت بين الأمويين والزبيريين وسقوط ابن الزبير ثم هدم الكعبة وإعادة بنائها من جديد مدى الاهتمام باستخدام الرمز الدعائي فيما وقع من أحداث الصراع السياسي بين الفريقين.

فبعد أن انتهى الحجاج من القضاء على مصعب ابن الزبير ببلاد العراق لم يبق أمام الخلافة الأموية سوى القضاء على عبد الله بن الزبير في مكة، وانبرى الحجاج لهذه المهمة مقنعا الخليفة عبد الملك بأنه رأى في المنام أن نهاية ابن الزبير على يديه. ولم يكن أمام الخليفة سوى أن يكلف الحجاج بهذه المهمة ويدعمه بجيوش أخرى تتحرك من منطقة بادية الأردن شمال بلاد الحجاز. وكان الحجاج متعطشا بدافع طموحاته للقضاء على ابن الزبير حتى أنه في سبيل تحقيق ذلك حاصر مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق.

وحصار مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق حادثتان مروعتان استغلها خصوم الخليفة عبد الملك أيضا للنيل منه^(٢٩١) لاسيما وأن عبد الملك نفسه اعترض

ومقارنة سريعة بين أسلوب بناء الكعبة على يد ابن الزبير وأسلوب بناء قبة الصخرة على يد عبد الملك تكشف عن مدى المنافسة الدعائية بينهما، والتي انعكست في تنفيذ المنشآت الدينية التي اتخذت كرمز دعائي مهم، فتشير المصادر التاريخية إلى حرص ابن الزبير على اختيار أفضل المواد لإنشاء الكعبة، فأراد أن يبنيتها بالورس فقليل له: إن «الورس يذهب، ولكن ابنها بالقصة»، وأخبر أن «قصة صنعاء أجود فأرسل بأربعمائة دينار يشتري بها ذلك»^(٢٩٢)، وقيل إنه بناها «الرصاص المذاب بالورس»^(٢٩٤)، وسأل رجالا من أهل العلم بمكة من أين أخذت قريش حجارتها فأخبروه بمقلعها، فنقل ما احتاج إليه وعزل من حجارتها ما يصلح أن يعاد^(٢٩٥) وأرسل إلى صنعاء فأتى برخام منها يقال له البلق، فجعله في الروزان التي في سقفها للضوء^(٢٩٦) وجعل لها بابين متقابلين، ثم أن الباب كان قبل بناء ابن الزبير مصراعا واحدا فجعله مصراعين^(٢٩٧) وجعل عليها صفائح من ذهب وجعل مفاتيحها من ذهب^(٢٩٨) وشد الحجر الأسود بالفضة^(٢٩٩) وكسى الكعبة بالديباج.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن بعض الدراسات الأثرية - حديثا - أشارت إلى تأثر العرب قبل الإسلام وانبهارهم بفسيفساء كنيسة (القليس) التي بناها أبرهة في صنعاء بناء لم يسبق له مثيل حتى يحدث هذا الأثر في نفوس العرب، فقلدوها في كنائسهم التي بنوها في منطقة نجران. وأن هذا النجاح الذي أحرزه أبرهة يمكن أن يقاس بما فعل ابن الزبير عندما وجد أن من المناسب أن يأخذ مكعبات الفسيفساء إلى مكة ويجعلها في خدمة الغرض الإسلامي، واستمر الأمويون فيما بدأه ابن الزبير بزخرفة المباني الدينية الإسلامية بالفسيفساء.^(٣٠٠)

(٢٩٧) البلاذري، ص ٥٩.

(٢٩٨) الأسدي، ص ١٠٩.

(٢٩٩) البلاذري، ص ٥٩ - ٦٠.

(٣٠٠) King, p. 17.

(٢٩٢) القزويني، ص ١١٢.

(٢٩٤) البلاذري، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢٩٥) الأسدي، ص ١٠٦.

(٢٩٦) الأزرق، ص ١٤٤: الأسدي، ص ١٠٧ - ١٠٨.

الذي أحس به الهيثم بن الأسود النخعي فيما يبدو فأخبر الخليفة بضرورة توجيه الحجاج للبعد عن ذلك، ففعل.

وفرضت آلية الأحداث سنة ٧٢ هـ أن يحاصر الحجاج مكة بموافقة الخليفة عبد الملك الذي كان توجيهه قبل ذلك بعدم حصارها. بل إن الحجاج ضرب الكعبة بالمنجنيق في سبيل تحقيق نصره على ابن الزبير والقضاء عليه لاسيما «وأن عبد الله بن الزبير كان يستغل حرمة المدينتين المقدستين لأغراض سياسية معتمدا في ذلك على أن عبد الملك لا يستطيع مهاجمتها دون أن يثير رد فعل شديد ضده من المسلمين، وربما كذلك أن عبد الملك أدرك أن احتلال عبد الله بن الزبير للحرم المقدس كان يهدد وحدة العالم الإسلامي طالما أن مؤيدي عبد الملك كانوا يمنعون من أداء فريضة الحج، وأكثر من ذلك أنه من المستحيل آنذاك وجود خليفتين للمسلمين في آن واحد، وعلى هذا يمكن القول بأن الدوافع الدينية التي كانت في الأصل تمنع عبد الملك من مهاجمة مكة والمدينة هي نفسها التي قادته أخيرا لمثل هذا الهجوم» (٣٠٥)

وتم حصار مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق من قبل الحجاج في إطار الرمز الدعائي السياسي الذي وظف لتبرير ذلك توظيفاً واضحاً، فقد أشارت المصادر العربية إلى أن الحجاج ركز في ضربه على ذلك الجزء الذي أدخله ابن الزبير في الكعبة وكأنما نظر إلى هذا الجزء الذي لم يكن قائماً على عهد رسول الله ﷺ على أنه ليس مقدساً، لأنه بني من قبل ابن الزبير، حيث

قبل ذلك على ضرب الحصين للكعبة أيام حصارها في عهد الخليفة يزيد بن معاوية.

وتشير الروايات التاريخية إلى أن الخليفة عبد الملك لم يكن راغباً في إرسال جيش إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، فعندما أرسل الحجاج على رأس جيش من أهل الشام لمحاربة ابن الزبير، أمره أن يتخذ الطائف وليس مكة محلاً لإقامته (٣٠٢)، ويوضح البلاذري هذه النقطة أكثر بقوله: إن الحجاج بن يوسف لم يقترب من المدينة ولا من الطريق المؤدي إليها بل سلك طريق الربذة إلى الطائف وهو ما يؤكد الطبري حيث يذكر أن الحجاج سلك طريق العراق ولم يعرض للمدينة ويؤكد ابن الأثير ذلك أيضاً. (٣٠٣)

ولم يكن هذا التوجيه من الخليفة عبد الملك بدون سبب حيث إن الرواية التاريخية تشير إلى أن الهيثم ابن الأسود النخعي جاء إلى عبد الملك وقال: «يا أمير المؤمنين أوصى هذا الغلام الثقفي بالكعبة، ومُرّه أن لا ينفر أطيّارها ويهتك أستارها ولا يرمي أحجارها وأن يأخذ على ابن الزبير بشعابها ومخارجها وانفاقها حتى يموت فيها جوعاً أو يخرج عنها مخلوعاً» فقال عبد الملك للحجاج «افعل ذلك واجتنب الحرم وانزل الطائف». (٣٠٤)

وتكشف هذه الروايات مقدماً عن عدم رغبة عبد الملك في محاصرة مكة أو ضرب الكعبة، كما أنها تكشف عن تعطش الحجاج لضرب ابن الزبير حتى لو اقتضى الأمر حصار مكة وضرب الكعبة ذلك التعطش

(٣٠١) دكسن، ص ٣٦.

(٣٠٢) ابن عبد ربه، ج ٩، ص ٤١٤؛ المسعودي، أبو الحسن على بن حسين، ت ٣٤٦ هـ، مروج الذهب ومعادن الجوهر (القاهرة،

١٩٦٧م)، ج ٥، ص ٤٥٤؛ دكسن، ص ٣٦.

(٣٠٣) البلاذري، أحمد بن يحيى، ت ٢٧٩، أنساب الأشراف (القدس،

١٩٦٦م)، ج ٥، ص ٣٥٧؛ ج ١١، ص ٤٨؛ الطبري، ج ٣،

ص ٥٣٠؛ ابن الأثير: ج ٤، ص ٢٨٤، وتتفق الروايات حديث

أن الربذة كانت إحدى المحطات المهمة على طريق الحج العراقي.

(٣٠٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣٥٧ - ٣٥٨؛

ج ١١، ص ٣٦، ٤٠؛ دكسن، ص ٣٧.

(٣٠٥) دكسن، ص ٣٧ - ٣٨.

زاد في الكعبة ماليس منها وأحدث فيها بابا آخر، واستأذنه في رد ذلك على ماكانت عليه من بناء قريش، فكتب اليه عبد الملك: لسنا من تلطيخ ابن الزبير في شيء، أما مازاده في طوله فأقره، وأما مازاد فيه من الحجر (بكسر الحاء) فرده إلى بنائه، وسد بابه الذي فتحه يعني الغربي، فبادر الحجاج عند ذلك لنقض الشق الذي يلي الحجر بالكسر، وبغاه ورفع بابها وسد الباب الغربي»^(٣١١) وفي هذه المناسبة يقول الشاعر جرير:

رجعت لبيت الله عهد نبيه

وأصلحت ماكان الخبييان أفسدا^(٣١٢)

وهو ما يكشف عن مواكبة الشاعر جرير للمناخ الدعائي الأموي الذي هدف إلى إقناع العامة بأن مافعله الأمويون هو الصحيح، وأن ماأحدثه ابن الزبير كان من المفساد. وبعد الانتهاء من البناء أمر الحجاج بكسوتها بالديباج^(٣١٣).

ومما يكشف عن أن الغرض الدعائي كان هو المسيطر على إدارة الأحداث المتعلقة بهدم بناء ابن الزبير «ماروى عن غير واحد من أن عبد الملك ندم على إذنه للحجاج في ذلك ولعن الحجاج لما أخبر بحديث عائشة السابق الذي اعتمده ابن الزبير»^(٣١٤)

سياسات التعمير الأخرى ودلالاتها الدعائية

وتبنى الأمويون سياسة التعمير الزراعية كإحدى السياسات البارزة التي ساعدت على الاستيطان

يذكر المقدسي أنه عند مجيء الحجاج بن يوسف الثقفي إلى مكة لجأ ابن الزبير إلى الحرم، ولذلك أمر الحجاج بوضع منجنيق على جبل أبي قبيس لضرب ذلك الجزء الذي أضافه عبد الله بن الزبير؛ والذي يطلق عليه الحطيم^(٣١٦) وقد أورد الرواية نفسها أيضا «ياقوت» الذي يشير إلى أنه «لما قدم الحجاج تحرم ابن الزبير بالكعبة فأمر بوضع المنجنيق على أبي قبيس وقال: أرموا الزيادة التي ابتدعها هذا المتكلف فرموا موضع الحطيم»^(٣١٧)

وأثناء ضرب الحجاج للكعبة بالمنجنيق هبت عاصفة مفاجئة فسرت من قبل بعض أتباعه على أنها علامة على غضب الله لبيته فكفوا عن القتال فأقنعهم الحجاج أنها مجرد ظاهرة طبيعية وأنها قد تكون علامة النصر^(٣١٨) وتكشف هذه الحادثة عن براعة الحجاج في تغيير الانتباه وتوظيف الظواهر الطبيعية توظيفا لصالح هدفه^(٣١٩) وهو ما يكشف عن تطويع الرمز تطويعا بارعا في تحقيق الأهداف الدعائية.

وفي إطار استكمال الفكرة الدعائية التي برر بها الخليفة عبد الملك أمر الحجاج بضرب الكعبة، وإمعانا في توثيق توظيف الرمز الدعائي تحقيقا للغرض السياسي نرى الخليفة عبد الملك بعد مقتل ابن الزبير يعيد بناء الكعبة على الشكل الأول الذي كانت عليه أيام رسول الله قبل بناء ابن الزبير^(٣٢٠) حيث تشير الرواية إلى أن الحجاج بعد مقتل ابن الزبير كتب إلى عبد الملك بن مروان يخبره أن الزبير

(٣١٦) المقدسي، ص ٧٤ - ٧٥.

(٣١٧) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٨٤م)، ج ٤، ص ٤٤٦.

(٣١٨) ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٤، ص ٥٠؛ ابن الأثير، ج ٤، ص ٢٨٥.

(٣١٩) حجاب، ص ٢١٥.

(٣٢٠) الأزرقي، ج ١، ص ١٣٧؛ البلاذري، ص ٢٦، ٢٧؛ ياقوت الحموي، ج ٤، ص ٤٦٧؛ دكسن، ص ٣٩.

(٣٢١) الأسدي، ص ١١٥.

(٣١٢) أبي عبيدة، معمر بن المثنى، ت ٢٠٩هـ، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق A.A. Bevan. (ليدن، ١٩٠٥/١٩٠٦م)، ج ١، ص ٤٨٦؛ ويكشف ذلك وغيره من الأمثلة كثيرا عن توظيف الأدب في تحقيق الأغراض الدعائية السياسية في هذا العصر (للاستزادة راجع حجاب، ص ص ١٦٤ - ١٦٧).

(٣١٣) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، د. ت)، ص ١١٣.

(٣١٤) ابن ظهير، ص ٩٢؛ الأسدي، ص ١١٥.

وعلى توفير فرص العمل والإنتاج للقبائل العربية المهاجرة إلى البلاد المفتوحة، وتبع هذه السياسة الاهتمام بمجال الصناعات والحرف وإنشاء المنشآت التجارية وتطوير نظامها تطويراً يدعم السياسة الاقتصادية للدولة ويؤكد سياستها الإدارية الرامية إلى تأكيد سلطة الدولة وإحكام سيطرتها على أقاليم الدولة المختلفة فأدى ذلك إلى تطوير عمران المدن واتساعه وتمكن أن نلاحظ شواهد ذلك واضحة في مدن الأمصار وغيرها من المدن الإسلامية التي ازدهر عمرانها بسبب سياسة التعمير التي يتبناها خلفاء الأمويين وتنفيذها ولاتهم.

وقد كان للخليفة عبد الملك قبل توليه الخلافة اهتماماً واضحاً بمجالات الاستثمار الزراعي فقد أتى «يزيد بن معاوية فقال يا أمير المؤمنين إن أمير المؤمنين معاوية كان ابتاع من بعض اليهود أرضاً بوادي القرى وأحيا إليها أرضاً وليست لك بذلك المال عناية، فقد ضاع وقلت غلته فأقطعني فإنه لا خطر له فقال يزيد: إنا لا نبخل بكبير ولا نخدع عن صغير، فقال يا أمير المؤمنين غلته كذا، قال هوك، فلما ولى قال يزيد: هذا الذي يقال إنه يلى بعدنا فإن يكن ذلك حقاً فقد صانعناه وإن يكن باطلاً فقد وصلناه»^(٣١٥)؛ وتكشف هذه الرواية عن مدى رغبة عبد الملك في استثمار هذه الأرض التي بدأ استثمارها الخليفة معاوية لكنها أهملت من بعده، وهو ما يدل على تعاقب الخلفاء والولاة الأمويين في الاهتمام بإقطاعات الأرض وتعميرها. كما أن تعليق الخليفة يزيد على ما حدث بعد أن وهبه الأرض يكشف هو الآخر عن أن سياسة الإقطاع كانت من بين الأساليب التي حققت أهدافاً سياسية؛ تهدف إلى تأكيد الاستقرار عن طريق إقطاع مثل هذه الإقطاعات التي ساعدت حكام

بنى أمية على تأكيد أواصر الترابط بين أفراد البيت الأموي من ناحية وبينهم وبين الآخرين الذين كسبوا ولائهم عن طريق هذه الإقطاعات من جهة أخرى. وهناك العديد من أمثلة هذه الإقطاعات التي تؤكد هذه الحقيقة^(٣١٦) والتي انعكست نتائجها المستمرة على تطوير عمران المدن الإسلامية.

واتجهت سياسة الأمويين إلى إصلاح الطرق والاهتمام بها باعتبارها شرايين الاتصال التي تساعد على ترابط أقاليم الدولة وسهولة الانتقال بينها، ومعرفة أخبارها. وساروا في ذلك على ما استنته الخليفة عمر بن الخطاب الذي أذن لأهل المياه في الطريق بين مكة والمدينة ببناء منازل عندما طلبوا منه ذلك، واشترط عليهم أن ابن السبيل أحق بالماء والظل.^(٣١٧)

ويبدو أن ما شهدته العصر الأموي من أحداث وحروب ابتداء من عهد معاوية وحتى عهد الخليفة عبد الملك، كان له أثره الواضح في اهتمام الخليفة عبد الملك بالبريد والطرق، باعتبار أهمية ذلك في تسهيل الاتصال والانتقال بين أقاليم الدولة. فقد تقدم في عهده نظام البريد تقدماً ملموساً، فلم يعد نظاماً يعتمد على طريقة تبادل الخيل في محطات البريد ولنقل الرسائل، بل أصبح نظاماً يستفاد منه في الحالات العسكرية والحربية والرحلات السريعة؛ فقد كانت عربات البريد تستخدم أحياناً في نقل القوات العسكرية على وجه السرعة، حيث كانت تستطيع أن تحمل ما بين خمسين ومائة رجل في الرحلة الواحدة.^(٣١٨)

وواكب الاهتمام بتطوير البريد ونظامه الاهتمام بالطرق، وكان للخليفة عبد الملك دوره البارز في هذا

(٣١٥) البلاذري، ص ٤٨، ٤٩.

(٣١٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٢، ١٨٤، ٢٢٨، ٣٥٥، ٣٦٥.

(٣١٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٤، ٦٥.

(٣١٨) مولوى حسيني، الإدارة العربية، ترجمة إبراهيم العدوي،

(القاهرة: المطبعة النموذجية بالحلمية، ١٩٥٨م)، ص ١٦٩؛

حلاق، ص ٩٩.

ابن السري: أن أعمل خانات فمن مربك من المسلمين فأقروه يومين وليلتين...، وإن كان منقطعا فابلغه بلده. ويكشف هذا عن مدى الاهتمام بمرافق الطرق والمسافرين عليها بما يؤكد على وجود الدولة حتى في أقصى الأطراف التي تنتهي إليها هذه الطرق، وبما يترك أثرا حسنا في نفوس المسافرين عليها تجاه السلطة القائمة على رعاية هذه الطرق. (٢٢١)

وفي إطار السياسة الحربية وأحداثها في عهد الخليفة عبد الملك طرَح «جوب H. Gaube» أحد الباحثين الألمان نظرية مفادها أن معظم القصور الصحراوية الأموية في بادية الأردن تعود إلى فترة الخليفة عبد الملك والوليد وأن الوظيفة الأساسية لهذه القصور كانت مقار لشيوخ القبائل وزعمائهم في مناطقهم والمناطق الخاضعة لهم، وأن هذا النظام المعماري الذي نشأ عن رغبة في أن يحرس البدو الحدود الشرقية لبلاد الشام تطور على يد الفساسنة وبمساعدة البيزنطيين وخاصة جستنيان، وأن هذه الطريقة نفسها استخدمت بمهارة شديدة من قبل عبد الملك والوليد لتحقيق أهداف السياسة. (٢٢٢)

وقد أشرنا قبل ذلك إلى اهتمام الخليفة عبد الملك بمحاولات الاستثمار الزراعي في وادي القرى قبل توليه الخلافة، كما أشرنا إلى مرابطة الجيوش الأموية في بادية الأردن في فترة صراع الخليفة عبد الملك مع ابن الزبير ٦٦ - ٧٣هـ لكي تكون حزاما واقيا ضد أي هجمات قد يشنها الزبيريون، وأشرنا إلى أن بعض هذه الجيوش تحركت بأوامر من الخليفة عبد الملك

المجال، فقد دلت الاكتشافات الأثرية في بلاد الشام على اهتمامه بذلك، فقد عثر في فلسطين في نهاية القرن ١٩م على أحجار ميلية تحمل اسمه، وهذه الأحجار يبدو أنها سلسلة من علامات المسافة التي وضعت على الطريق الواصل بين دمشق مع باقي أقاليم الدولة. كما عثر في منطقة الجليل سنة ١٩٦١م على حجر تذكاري يحمل اسم الخليفة عبد الملك بن مروان مؤرخ في سنة ٧٣هـ / ٦٩٢م، ويفيد النص المنقوش على الحجر بأن الخليفة عبد الملك أمر يحيى ابن الحكم بتسهيل منطقة وعرة تعترض مسار الطريق. ولا نستغرب أن نجد الأزرقى عند رصده لحدود المسجد الحرام والمشاعر المقدسة يذكر الأميال التي تحدد المسافة بأنها أميال مروانية ويصف الميل وهو حجر المسافة بأنه حجر مرواني طوله ثلاثة أذرع. (٢٢٣)

ويواكب هذا الاهتمام من جانب الخليفة عبد الملك بالبريد (٢٢٤) والطرق سياساته الإصلاحية الأخرى كتعريب السكة والدواوين؛ مما يشير إلى تكامل السياسات المختلفة التي نفذها الخليفة عبد الملك لإصلاح الأوضاع الداخلية بعد الانتهاء من وضع نهاية للانقسام والحرب الداخلية، التي عايشتها الدولة قبل هذا التاريخ.

وقد تابع الخلفاء الأمويون من بعد الخليفة عبد الملك سياسته الرامية إلى الاهتمام بالطرق ومرافقها، ولا أدل على ذلك من اهتمام الخليفة عمر بن عبد العزيز بإنشاء خانات الطرق، فقد كتب إلى سليمان

(٢٢٠) H. Gibb., *The Arab Conquests in Central Asia* (London, 1923),

pp. 25 - 27.

(٢٢١) محمد الخضري حسين، محاضرات في تاريخ الامم الإسلامية مع الدولة الأموية (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ج ١، ص ١٨٤، حجاب، ص ١٩٠.

(٢٢٢) محمود إبراهيم حسين، «نظرية جديدة في تفسير وظيفة القصور الصحراوية»، مجلة العصور، دار المريخ، الرياض، مجلد (٢) عدد (٤)، ١٩٨٧م، ص ٢٩٦.

(٢٢٣) سعد بن عبد العزيز الراشد، «منطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة وصلتها ببلاد الشام في صدر الإسلام والخلافة الأموية اعتمادا على الاكتشافات الأثرية»، الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الرابع لتاريخ بلاد الشام بعنوان «بلاد الشام في صدر الإسلام» والتي عقدت بالجامعة الأردنية في الفترة ٢٤ - ٣٠ جمادي الآخرة ١٤٠٥هـ / ١٦ - ٢٢ مارس ١٩٨٥م، المجلد الثاني، عمان، ١٩٨٧م.

الداخلية. وقد بدأ الاهتمام بهذه التحصينات في عهد الخلفاء الراشدين الذين اهتموا بتجديد وترميم ما بلى منها، وإنشاء المناظر والمحارس الجديدة، التي تطلب الأمر إنشاءها.^(٣٢٥) واستمر الاهتمام بها في العصر الأموي؛ فقد دعم الخليفة معاوية حصون السواحل كلها بالمرابطة والتحصينات وأعاد بناء ما تهدم منها، وبناء الحصون الجديدة التي احتاجت إليها ظروف الدفاع، ثم تجددت العناية بالمدن الساحلية في عهد الخليفة عبد الملك؛ فقد أعيد في عهده بناء تحصينات في خمس مدن ساحلية هي طرابلس وعكا وصور وقيصريه وعسقلان. وكذلك اهتم بتحصين الثغور البرية لاسيما وأنها تعرضت للتدمير نتيجة ما حدث من أحداث وقلاقل وفتن نتج عنها هدم الروم ملطية ومرعش، فاتجه عبد الملك إلى اختيار مواضع أقرب إلى صميم أرض الروم لتحل محل ملطية ومرعش، وكانت هذه المواضع هي طرنده والمصيصة، فبنى طرنده سنة ٨٣هـ وبنى فيها منازل للجنود وجعلها بديلة للمطية، أما المصيصة فإنه استحدثها على الأساس القديم سنة ٨٤ - ٨٥هـ، وجعل منها مركزا مهما للثغور، وبنى لهذه المدينة أسوارا ومسجدا وصهريجا ومنازل للجند المرابط الدائم بلغت ٣٠٠ منزل وخصص لها ٢٠٠٠ من المرابطة يقيمون فيها كل شتاء مخافة نزول العدو بها، ويكثر الغزاة المتأغرون كل صيف عن طريق الحركات الصوائفية العادية.^(٣٢٦)

وتكشف هذه الأعمال الإنشائية الحربية في عهد عبد الملك عن مدى اهتمامه بإنشاء التحصينات اللازمة لحماية المدن الساحلية والثغور البرية للدولة الأموية أمام هجمات الروم التي تواصلت من فترة إلى

سنة ٧٣هـ لمساندة الحجاج في مهاجمة ابن الزبير بمكة، وهذه الإشارات - بالإضافة إلى ما أشار إليه «جوب» - ربما تكشف عن أن هذه القصور خدمت في الأصل هذه الأهداف السياسية الحربية ودعمت أيضا رغبة الخلفاء الأمويين في التقرب من أهل البادية؛ وهم القبائل العربية التي تربطهم بالخليفة روابط العشيرة أو العادات ويسعى الخليفة عادة لكسبهم في الملومات^(٣٢٣) لاسيما إذا تذكرنا موقف قبائل الأردن من تأييد الأمويين وعدم التخلي عنهم في الوقت الذي بايعت فيه معظم الأقاليم لابن الزبير.

وفي ضوء هذه التفسيرات يمكن تفسير ما كشف عنه المسح الأثري في بادية الأردن من وجود مستوطنات سكنية قريبة إلى حد ما من مواضع هذه القصور؛ حيث إن مرابطة الجيوش أو القبائل في هذه المنطقة فترة طويلة كان في حاجة إلى مصادر كافية من الغذاء تطلب توفيرها إقامة وتنمية المستوطنات الزراعية التي أقامتها القبائل في هذه المنطقة الحيوية، والتي اخترقها الطرق التي تصل بين الحجاز وشمال الجزيرة العربية وبين بلاد الشام لاسيما العاصمة الأموية دمشق. ويتفق ذلك منطقيا مع ارتباط توزيع القصور الأموية ببادية الأردن وسوريا بالطرق التي كانت تربط بين دمشق وبلاد الحجاز.^(٣٢٤)

ويعكس تاريخ التحصينات الأموية في بلاد الشام جانبا آخر من جوانب السياسة الأموية الحربية التي اهتمت بتأمين الثغور الشامية من هجمات البيزنطيين، التي توالى عليها لاسيما في الفترات التي انشغل فيها الأمويون بمقاومة الفتن والاضطرابات

(٣٢٣) عفيف بهنسي، ص ٩٧.

(٣٢٤) G.R.D.King, "The Distribution of Sites and Routes in Jordanian and Syrian Deserts in Early Islamic Period", Seminar for

Arabian Studies, London, 1st - 4th July, 1986, pp. 91 - 100.

انظر شكل (١، ٢)

(٣٢٥) عبد الهادي شعيرة، من تاريخ التحصينات العربية في القرن الأول والثاني للهجرة، دراسات في الآثار الإسلامية (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧١م)، ص ص

١٨-١٣

(٣٢٦) شعيرة، ص ص ٢٢ - ٢٣.

أخرى. كما تكشف الأحداث لاسيما فيما يتعلق بإنشاء طرئده والمصيصة عن مدى جرأته في التفكير الحربي في إطار السياسة الحربية في ذلك الوقت والتي رمت إلى أخذ المبادرة، ودفع حركة الفتوحات بعدما انتهت فترة الهدنة التي كان سببها الحروب والفتن الداخلية. (٢٢٧)

ومن الناحية الإدارية اتبعت في عهد الخليفة عبد الملك رسوم الخلافة التي جرت العادة بها على ترتيب خاص ولعل أهمها بالنسبة للدلالات السياسية الدعائية الخطبة والسكة. وقد أشرنا إلى اهتمام الخليفة عبد الملك بأمرهما واستغلالهما استغلالا واضحا لتحقيق أهداف سياسية دعائية. كما أن نقش اسم الخليفة على ما ينسج من الكسوة والطرز من الحرير والذهب بلون مخالف للون الأصل يمتاز بذلك ما يختص بالخلافة عن غيره، كان أيضا من الرسوم التي جرت العادة بها في العصر الأموي (٢٢٨)؛ وقد أنشأوا في قصورهم دورا لنسج أثوابهم، وكان يشرف عليها صاحب الطراز الذي يتولى مباشرة كل ما يتصل بعمل هذه المنسوجات كأعمال الصباغة والحياسة (٢٢٩) واختصت هذه الدور أيضا بصنع الملابس الخاصة بالأمراء ورجال الحاشية إضافة إلى ملابس الجند ورجال الدولة، التي كانت تطرز بشارة الخلافة وهي اسم الخليفة ولقبه (٢٣٠)، وهو ما يطلق عليه في المصطلح الأثري «شريط الطراز» (٢٣١). والخاتم من شعار الخلافة والأصل في اتخاذه ماثبت

(٢٢٧) ابن خياط، ج ١، ص ٣٤٤، ٣٨٠؛ دكسن، ص ٤١ .. عقد عبد الملك هدنة مع الامبراطور البيزنطي جستنيان ووقع معه بشأنها معاهدة سنة ٦٦٧هـ / ٦٦٧م ثم جددت المعاهدة سنة ٦٦٩هـ / ٦٨٩م بعدما وافق عبد الملك على زيادة مائدفعه الدولة الأموية للدولة البيزنطية على أن ينقل الامبراطور البيزنطي الجراجمة إلى داخل حدود الدولة البيزنطية. وقد ساعدت هذه الهدنة عبد الملك على التفرغ للفتن الداخلية، وما أن انتهى منها حتى دفع الامبراطور البيزنطي إلى فض المعاهدة بالحيلة عندما أصر على دفع المبلغ بسكته فرفض الامبراطور وأنهى المعاهدة وهو ما هدف إليه عبد الملك - كما أشرنا - .

(٢٢٨) القلقشندي، مآثر الخلافة، ج ٢، ص ٢٣٠.

في الصحيح أن النبي ﷺ قيل له إن الملوك لا يقرأون كتابا غير مختوم فاتخذ خاتما من ورق وجعل نقشه «محمد رسول الله» فلما توفي رسول الله ﷺ لبسَه أبو بكر ثم لبسَه عمر بعد أبي بكر ثم لبسَه عثمان بعد عمر فوقع منه في بئر أريس فلم يقدر عليه. واتخذ الخلفاء بعد ذلك خواتيم، فخاتم كل خليفة نقش يخصه. (٢٣٢)

وكان معاوية «أول من اتخذ ديوانا للخاتم في العصر الأموي» وولاه عبد الله بن أوس الغساني وسلم إليه الخاتم، وعلى فصره مكتوب 'لكل عمل ثواب' واستمر ذلك في الخلفاء العباسيين إلى آخر وقت وسبب اتخاذه له أنه أمر لرجل بمائة ألف ففك الكتاب وجعله مائتي ألف فلما رفع الحساب إلى معاوية أنكر ذلك واتخذ ديوان الخاتم من يومئذ (٢٣٣)، وقد ذكر المسعودي أن نقش خاتم الخليفة عبد الملك كان نصه «آمنت به مخلصا». (٢٣٤)

وواكب سياسة ولاية الأقاليم في عهد الخليفة عبد الملك سياسته الرامية إلى إظهار عظمة الدولة وسيادتها وقوتها، وتعكس آثار الحجاج في بلاد العراق وعبد العزيز بن مروان في مصر جانبا من الدلالات السياسية الدعائية في عهد الخليفة عبد الملك، والتزموا بمبادئها وإطارها العام، ولم تخل أعمالهم من نزعات سياسية فردية أكدت على

(٢٢٩) حسن إبراهيم حسن، ج ١، ص ٤٤٩.

(٢٣٠) نجده خماش: الإدارة في العصر الأموي (دمشق: دار القلم، ١٩٨٠م)، ص ٢٨٥.

(٢٣١) أقدم قطعة نسج عليها شريط كتابي محفوظة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة وهي مؤرخة بسنة ٨٨ هـ وتعرف بعمامة سموييل بن موسى، سعاد ماهر محمد، الفنون الزخرفية، دراسات في الحضارة الإسلامية بمناسبة القرن الخامس عشر الهجري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م)، المجلد الأول، ص ٢٧١.

(٢٣٢) القلقشندي، ج ٢: ٢٣٢، البلاذري، ص ٤٤٨.

(٢٣٣) السيوطي، ص ١٠٠.

(٢٣٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٧٣.

يوسف لما قدم العراق «أخبر أن زيادا ابنتى دار إماره بالبصرة فأراد أن يزيل اسمه عنها فهم بينائها بجص وآجر، فقليل له إنما يزيد اسمه فيها ثباتا وتوكيدا، فهدمها وتركها، فبنيت عامة الدور حولها من طينها ولبنها وأبوابها، فلم تكن بالبصرة دار إماره حتى ولى سليمان بن عبد الملك»^(٢٣٨) ولاشك أن هدم الحجاج لدار الإمارة بالبصرة التي بناها زياد - وهو من الولاة البارزين الذين حكموا البصرة في العصر الأموي - كان بدافع رغبته في محو ذكرى هذا الوالي من نفوس أهل البصرة؛ الذين قدروا براعته وقدرته السياسية في حكمها.

وتشير الأحداث التاريخية إلى الأحوال التي جابهها الحجاج أثناء توليه إدارة شؤون بلاد العراق في عهد الخليفة عبد الملك وفي أثناء مقاومته لثورات الخوارج. ولعله من المناسب أن نشير إلى حادثة تقدم شبيب بن يزيد الشيباني^(٢٣٩) بجنده نحو الكوفة وبعد أن دحر جيش الحجاج، ودخلوا الكوفة، وتحدى الحجاج بضرب باب القصر بعمود من حديد تركت أثرا بارزا عليه، ثم ذهبوا إلى مسجد الكوفة وقتلوا جميع أولئك الذين وجدوهم يصلون فيه، ثم عادوا وتفرقوا في الصباح.^(٢٤٠) وهذه الحادثة تبين مدى ماواجهه الحجاج من مجابهات امتدت إلى قصره بالكوفة.

وكان لهذه الأحداث وغيرها مما حدث في بلاد العراق لاسيما الكوفة والبصرة أثرها فيما يبدو في اتجاه الحجاج نحو إنشاء مدينة واسط، التي أنشأها الحجاج بموافقة الخليفة عبد الملك.^(٢٤١) ويكشف البحث في العوامل التي حكمت اختيار موقع

الشخصية السياسية لكل منهم لكنها لم تخرج عن الإطار العام لسياسة الدولة، وارتبط ذلك كله بأحداث العصر التي كان لها دورها في توجيه هذه السياسات.

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ عهد الخليفة معاوية، فعندما تولى زياد الكوفة أعاد بناء المسجد وبنى دار الإمارة، وكان يقول أنفقت على كل أسطوان من أساطين مسجد الكوفة ثمانى عشرة ومائة^(٢٤٢)، وتكشف هذه الرواية عن مدى اهتمام زياد بالمنشآت المعمارية باعتبار أهميتها في الدلالة على قوة الدولة وعظمتها وإمعانا في إبراز شخصيته السياسية اتخذ في مسجد الكوفة مقصورة^(٢٤٣) ووسع أيضا مسجد البصرة وزاد فيه زيادة كبيرة، وبناه بالآجر والجص وسقفه بالساج، وقال لا ينبغي للإمام أن يتخطى الناس فحول دار الإمارة عن الدهناء إلى قبلة المسجد فكان الإمام يخرج من الدار في الباب الذي في حائط القبلة. وجعل زياد حين بنى المسجد يطوف فيها وينظر إلى البناء ثم يقول لمن معه من وجوه أهل البصرة أترون خلا فيقولون مانعلم بناء أحكم منه، فقال بلى هذه الأساطين التي على كل واحدة منها أربعة عقود لو كانت أغلظ من سائر الأساطين... ووجد هذا العمل المعماري الضخم موقعه لدى الشعراء فقال أحدهم:

بنى زياد لذكر الله مصنعة

من الحجارة لم تعمل من الطين

لولا تعاون أيدي الإنس ترفعها

إذا لقلت من أعمال الشياطين^(٢٤٤)

ويبرز هذا الأثر الدعائي السياسي لإنشاءات زياد بالبصرة ما أشارت إليه الرواية من أن الحجاج بن

(٢٣٥) البلاذري، ص ٢٧٥.

(٢٣٦) البلاذري، ص ٢٧٦.

(٢٣٧) البلاذري، ص ٣٤٢.

(٢٣٨) البلاذري، ص ٣٤٤.

(٢٣٩) هوقائد ثورة صالح بن مسرح التميمي إحدى الثورات الخارجية التي جابهتها الدولة الأموية ووضعت حدا لها سنة ٧٧ هـ؛

دكسن، ص ص ٢٩٠ - ٢٩٤.

(٢٤٠) ابن الأثير، ج ٤، ص ٢٢٨.

(٢٤١) البلاذري، ص ٢٨٨؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٥.

واسط عن أن هذا الاختيار حكمته عوامل إدارية انصبت على اختيار موقع المدينة في موضع وسط بين البصرة والكوفة، يمكن من السيطرة على كل منهما بسهولة، وقد أشار الحجاج نفسه إلى هذا المغزى فقال «اتخذ مدينة بين المدينتين - يعني الكوفة والبصرة - تكون بالقرب منهما أخاف أن يحدث في أحد المدينتين حدث وأنا في المقر الآخر، فمر بواسط العقب فأعجبته، فقال هذا وسط القصب»^(٣٤٢) كما أن ظروف الموضع الاستراتيجية كان لها دورها أيضا في اختياره حيث يصعب العبور من دجلة أو الفرات إلى المدينة إذا ما قطعت الجسور، وبذلك تنهيا للحجاج الفرص للاستعداد والقضاء على الثورات من مدينته المنيعة واسط^(٣٤٣) كما اتخذ الحجاج من مدينته منطلقا لإدارة الفتوحات الجديدة في المشرق، فجهز الفتوح وسيرها للفتح. ووفرت له المدينة الجديدة إمكانية عزل جند الشام عن أهل البصرة والكوفة مخافة إفسادهم عليه.

ومن الناحية الاقتصادية توافرت للموضع مميزات عدة ممثلة في موقعها الذي يسهل وصول التجارات إليه بالإضافة إلى وقوعه وسط الأراضي الزراعية الخصبة التي تمد المدينة بما تحتاج إليه. وتوافر هذه المميزات كان يمكن المدينة من الاعتماد على نفسها إذا ما تعرضت لخطر الحصار أو غيره.

وانعكست خبرة «الحجاج» بأهل العراق وماواجهه من أحداث القلاقل والفتن والحروب مع الخوارج وغيرهم على تخطيط واسط، فحصنها بسور قوى وجعل قصره وسطها تنتهي إليه شوارع رئيسية

أربعة عليها بوابات ضخمة. ونظم أسواقها ومساجدها تنظيما دقيقا. وقد اختلفت المصادر في تحديد تأريخ بنائها، ويمكن حصر هذه التواريخ في المدة من ٨١ - ٨٣ هـ. ويتضح من هذا التأريخ أن إنشاء المدينة كان بعد انتهاء الحجاج من القضاء على الأزارقة ومعظم الثورات القوية المناهضة للأمويين في عهد الخليفة عبد الملك، كما أنها واكبت حركة التعمير والإنشاء التي غلبت على السياسة الأموية في عهد عبد الملك أثر القضاء على القوى المناهضة للأمويين ممثلة في الزبيريين والخوارج فتهيأت ظروف أنسب لإنشاء هذه المدينة التي لم تكن ظروف الحجاج تسمح بإنشائها قبل ذلك.

ويعكس أسلوب بناء قصر الحجاج بمدينة واسط دلالات سياسية مهمة حيث إنه بنى لهذا القصر «قبة خضراء» كتلك التي كانت بدار معاوية التي عرفت بالخضراء نسبة إلى قبتها؛ التي أخذت اللون الأخضر ومن ثم سميت بالخضراء. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن استخدام القبة كعنصر إنشائي مشرف على البناء كان له دلالة التي تعني الشرف والثراء عند العرب فقد أشارت الرواية التاريخية إلى أن استخدام القبة لهذه الدلالة حدث في المدينة المنورة على عهد رسول الله الذي كان يمر ذات يوم في المدينة فأبصر قبة مرتفعة، فسأل عن صاحبها ف قيل له: إنه فلان فلما أتى صاحب البناء إلى المسجد، أشاح الرسول بوجهه الكريم عنه، فتسأل الرجل عن السبب ف قيل له خبر رؤية الرسول لقبته التي يبنيها والتي رأى منها تطاولا وإسرافا، فهدم الرجل القبة التزاما بتعاليم الرسول الكريم التي تدعو إلى البساطة والزهد^(٣٤٤)، واتخذ

الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية (العراق: دار الرشيد، ١٩٧٢م)، ص ١١٠ - ١٢٠.

(٣٤٤) الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سودة الترمذي، ت ٢٧٩ هـ، سنن الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٠م)، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٣٤٢) بحشل، اسلم بن سهل الرزاز الواسطي، ت ٢٩٢ هـ، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد، ط ١ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٦م)، ص ٢٨.

(٣٤٣) ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، ت ٢٩٠ هـ، الأعللق النفيسة (ليدن، ١٨٩١م)، ص ١٨٧؛ للاستزادة مصطفى عباس

معاوية القبة كعنصر إنشائي في قصره وسيطرت القبة على بناء القصر حتى عرفت دار إمارته بدمشق بالخضراء نسبة إلى هذه القبة التي أخذت اللون الأخضر حيث كان شعار الأمويين الخضرة^(٢٤٥)، وقد تقنن الحجاج في إنشاء قصره فبناه بناءً رائعاً يؤكد نزعتة السياسية نحو التميز والتفوق على غيره من بني أمية. والربط بين ما أسلفناه عن موقف الحجاج من دار الإمارة بالبصرة والتي أنشأها زياد بن أبيه، وهدمها هو لمحو ذكرى صاحبها، وبين الإمعان في إنشاء هذا القصر بواسطة يوضح الدلالات السياسية التي قصد بها الحجاج من وراء إنشاء هذا القصر، كما أنه في إطار السياسة العامة للدولة الأموية يؤكد مهابة دولة عبد الملك وقدراتها في الإنشاء، تلك القدرة التي تفوق ما سبقها، وتجسد الرمز هنا في إنشاء قبة للقصر يراها القادم إلى المدينة من بعد، وجعلها - أيضاً - خضراء في رمزية أموية خالصة. وقد اقتبس الخليفة المنصور هذا الرمز الدعائي نفسه عندما أنشأ مدينة بغداد فبنى قبة مرتفعة شاهقة بقصره تشرف عليه ويراهها القادم إلى المدينة، ويذكر أنها كانت أيضاً خضراء مما يدل دلالة واضحة على تقليد الفكرة تقليداً كاملاً، وبالرغم من أن شعار العباسيين كان اللون الأسود إلا أن الخليفة رأى اقتباس اللون الأخضر للقبة عن الأمويين^(٢٤٦) لارتباط هذا اللون أيضاً بموروث يرتد إلى الرسول ﷺ، لاسيما وأن دعوتهم في الأصل قامت على الدعوة إلى آل البيت، كما أن القبة الخضراء ارتبطت في أذهان الناس بقصر

الحكم مركز السيادة السياسية، وكأنما كانت قبة المنصور الخضراء لتجسّد قبة الأمويين بدمشق وواسط.

ومن طريف ما يذكر أيضاً للتدليل على جبروت الحجاج السياسي في إنشاء مدينته ما ذكر من أنه نقل إلى قصره والمسجد الجامع بواسطة أبوابا من رندورد والدوقره ودار وساط ودير ماسرجسان وشرابيط، فضج أهل هذه المدن وقالوا قد أومنا على مدننا وأموالنا فلم يلتفت إلى قولهم^(٢٤٧) وهكذا ارتبط إنشاء الحجاج بواسطة بظروف المناخ السياسي الذي عايشه قبل إنشائها وإثرائه، كما عكست عمارتها ملامح الشخصية السياسية التي ميزت الحجاج عن غيره من ولاية بني أمية.

وإذا كانت الأعمال الحضارية السابقة تعطي دلالات سياسية دعائية من منظور إيجابي فإن هناك من الأعمال ما يعكس مثل هذه الدلالات ولكن من منظور سلبي. ولعل أبرز مثل على ذلك هو إهمال الأمويين لخليج أمير المؤمنين إهمالاً مقصوداً؛ فهذا الخليج تم حفره في عهد الخليفة عمر سنة ٢١ هـ لتسهيل نقل المواد الغذائية من مصر إلى المدينة المنورة لاسيما بعد الشدة التي تعرضت لها المدينة سنة ١٨ هـ^(٢٤٨)، واستمر هذا الخليج في أداء وظيفته في العصر الأموي زمن الخليفة معاوية ويزيد ثم انقطع إلى زمن عبد الملك بن مروان ثم لم يزل يحمل إلى خلافة أبي جعفر وقبليها^(٢٤٩).

(٢٤٥) القلقشندي، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٢٤٦) يلاحظ أن اللون الأخضر غلب على فصوص قبة الصخرة، حسن الباشا، التصوير الإسلامي في العصور الوسطى (القاهرة: النهضة العربية، ١٩٥٩م)، ص ٢٦.

(٢٤٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٨.

(٢٤٨) البلاذري، ص ٢١٧؛ المقرئ، خطط، ج ١، ص ١٣٠؛ قامت مجادلات طويلة حول تاريخ حفر هذه القناة، فقد ذكر «هنري برستيد» أن القناة ترجع إلى عهد سنوسرت الأول (الأسرة ١٢ عهد

الدولة الوسطى ١٩٧٨ - ١٩٢٩ أو ١٩٢٦ ق.م.)، أو سنوسرت الثالث (١٨٧٨ - ١٨٤٢ ق.م.)، أو رمسيس الثاني في عهد

الأسرة ١٩ (١٢٩٠ - ١٢٢٤ ق.م.)، لكن «بوزنر Posener» ضحد هذه النظرية وأرجع القناة إلى نيكاو ٦١٠ - ٥٩٥ ق.م. ثم اهتم بحفرها دارا ثم بطليموس الثاني ثم تراجان الذي نقل فم الخليج إلى نابليون، وظل الخليج يعرف باسمه حتى الفتح الإسلامي وإعادة حفره في عهد أمير المؤمنين الخليفة عمر فعرف من وقتئذ بخليج أمير المؤمنين، محمد المناوي، نهر النيل في المكتبة العربية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م)، ص ١٢٨.

(٢٤٩) البلاذري، ص ٢١٧ - ٢١٨.

الملك لأخيه عبد العزيز «ببنيان الدار المذهبة في سنة سبع وستين، وهي التي تدعى المدينة بسوق الحمام، وهي غربى المسجد الجامع»^(٣٥٢) وأكمل أثر هذا الإنشاء مظاهر الكرم التي أبداهها عبد العزيز حيث يذكر أنه كان له «ألف جفنة كل يوم تنصب حول داره، وكانت له مائة جفنة يطاف بها على القبائل تحمل على العجل إلى قبائل مصر»^(٣٥٣).

وفي سنة ٧٧ هـ أمر عبد العزيز بالزيادة في المسجد الجامع بمصر فهدمه كله وزاد فيه من جوانبه كلها^(٣٥٤) ويقال إنه لما أكمل «بناء الجامع خرج من دار الذهب عند طلوع الفجر، فدخل المسجد، فرأى في أهله خفه فأغلق عليهم الأبواب ثم دعا بهم رجلا رجلا فيقول للرجل ألك زوجة؟ فيقول لا، فيقول زوجوه، ألك خادم؟ فيقول لا فيقول اخذموه، أحججت؟ فيقول لا فيقول احجوه، أعليك دين؟ فيقول نعم فيقول اقضوا دينه، فأقام المسجد بعد ذلك دهرا طويلا عامر»^(٣٥٥) ويسلف هذا الكرم الذي يلاحق الإنشاء المعماري عن تطبيق سياسة عبد الملك وتوجيهاته إلى ولاته والتي انطوت على عامل التأثير - كما أشرنا -.

وتشير الرواية التاريخية إلى أن عبد العزيز بن مروان كان أول من عُرِف بمصر وكان ذلك في سنة ٧١ هـ^(٣٥٦) كما تشير إلى أنه أمر بتحطيم الصليبان الموجودة بمصر سواء ما كان منها من الذهب أو الفضة ووضع عدة رقاع على أبواب الكنائس بالعاصمة والريف والصعيد جاء فيها «محمد رسول الله وعيسى رسول الله»، وتشير هذه الأحداث إلى مواكبه الوالي عمر بن عبد العزيز لأحداث عصره

ويرتبط هذا الانقطاع وإهمال الخليج في هذه الفترة التي انقطع فيها بأحداث الصراع السياسي بين عبد الملك وابن الزبير في بلاد الحجاز لاسيما وأن مصر كانت تابعة للدولة الأموية فمارس الأمويون ضغوطا اقتصادية على بلاد الحجاز والزبيريين كان من نتائجها إهمال الخليج وتوقفه طوال تلك المدة التي امتد فيها الصراع.

وركز الخليفة عبد الملك اهتمامه على مصر باعتبارها الإقليم الرئيس بعد بلاد الشام الذي يخضع للنفوذ الأموي وباعتبار أهمية مواردها الاقتصادية، وقد أقر أخاه عبد العزيز على ولايتها، وكان عبد العزيز قد تولاهما من قبل مروان في رجب سنة ٦٥ هـ^(٣٥٧)، ثم تولى عبد الملك في رمضان من العام نفسه الخلافة فأمر عبد العزيز في ولايته ووجهه التوجيه السياسي الذي أراده فقال له «ابسط بشرك، واكن كنكفك وأثر الرفق في الأمور فإنه أبلغ لك وانظر حاجبك فليكن من خير أهلك فإنه وجهك ولسانك، وألا يقصد أحد ببابك إلا أعلمك مكانه، لتكون أنت الذي تأذن له أو ترده، وإذا خرجت إلى مجلسك فابداً بالسلام، يأنسوا بك وتثبت في قلوبهم محبتك، وإذا انتهى اليك مشكل فاستظهر عليه بالمشاورة فإنها تفتح مغاليق الأمور، وإذا سخطت على أحد فأخر عقوبته فإنك على العقوبة بعد التوقف عنه أقدر منك على ردها بعد إمضائها»^(٣٥٨)، ويدخل هذا التوجيه في إطار سياسة عبد الملك العامة. وهي تلك السياسة التي تعكس أعمال عبد العزيز بمصر مواكبتها مواكبة كاملة.

ففي إطار إظهار عظمة الدولة الأموية وسيادتها من خلال المنشآت المعمارية كان أمر الخليفة عبد

(٣٥٣) الكندي، ص ٤٦.

(٣٥٤) الكندي، ص ٤٦.

(٣٥٥) المقرئ، خطه ج ٢، ص ٢١٨؛ يوسف أحمد، جامع سيدنا

عمرو بن العاص (مصر، ١٩١٧م)، ص ٢٠.

(٣٥٦) الكندي، ص ٤٥.

(٣٥٧) الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف، ت ٣٥٠ هـ، تاريخ ولاية مصر ويليه كتاب تسمية قضائتها (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية،

١٩٨٧م)، ص ٤٤.

(٣٥٨) ابن الطقطقي، ص ١١١.

(٣٥٩) الكندي، ص ٤٤.

والسيطرة على مقاليد الحكم والإدارة وفق نظرية سياسية دينية حددت طبيعتها اتجاهات كل حزب لاسيما الشيعة والخوارج والزبيريون.

وكشفت الدراسة عن الأساليب التي اتخذها الأمويون وخصومهم في سبيل تحقيق هذه الأهداف وكيف كانت الدعاية بالأعمال الرمزية من أهم هذه الأساليب التي أبرزتها هذه الدراسة التي كشفت ثنائياها على أساليب أخرى كتجريح الخصوم وادعاء الإجماع وتفخيم الزعماء واستغلال الظروف الاقتصادية والترغيب والترهيب والشعارات وتحويل الانتباه واستغلال الدوافع الدينية وغيرها. كما أوضحت الدراسة إلى أي مدى استفاد الخصوم من أساليب بعضهم البعض وإلى أي مدى كان أثر هذه الأساليب وتحقيق الأهداف السياسية الدعائية. ومن ثم فإن ماتوصلت إليه هذه الدراسة من نتائج؛ وبخاصة التأكيد على استخدام المنجزات الحضارية المادية كوسيلة من وسائل الدعاية السياسية، وإقرار استخدام الرمز الدعائي كأسلوب من أساليبها، ويؤكد ما انتهت إليه دراسات أخرى عن الدعاية السياسية في العصر الأموي، ويبين أهمية الآثار كمصدر مهم من المصادر الصادقة - باعتبار طبيعتها - للكشف عن جوانب الحياة السياسية الدعائية للعصر الذي تنشأ فيه، وتبدو هذه الأهمية أكثر بالنسبة للعصر الأموي - الذي تضاربت روايات واتجاهات المؤرخين الذين سجلوا أحداث تاريخه تضاربا واضحا، بفعل انتماءات هؤلاء المؤرخين لعصرهم - العصر العباسي - وتأثير مناخه السياسي على كتاباتهم.

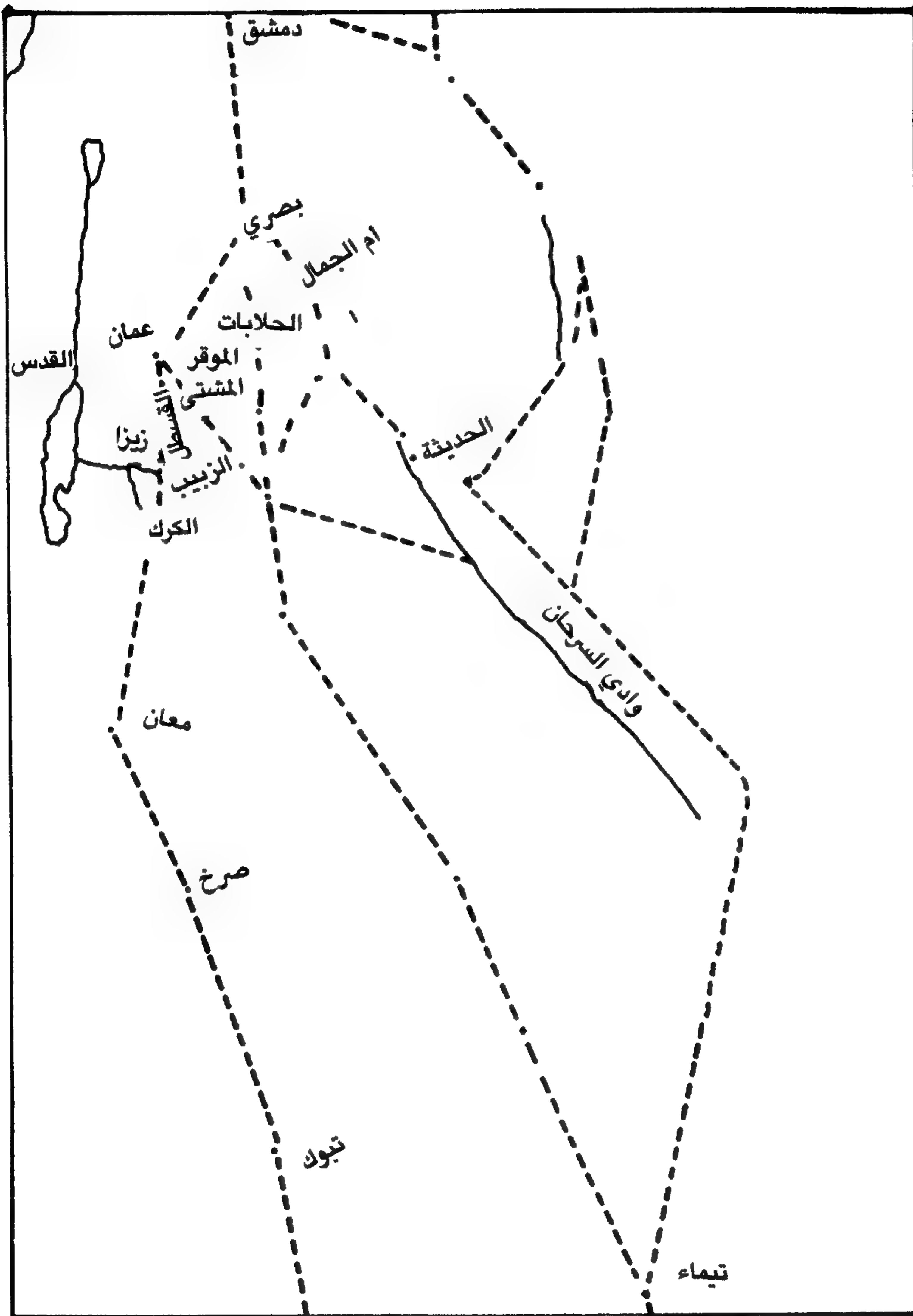
لاسيما فيما يتعلق بالتعريف، ومناخ الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة ذلك المناخ الذي كان له صدهاء في الصراع السياسي بين الأمويين والبيزنطيين وانعكس في أحداث تعريب طراز البردي والسكة - كما أشرنا -.

ومن هذه الأمثلة المحدودة لسياسات بعض الولاة يتضح إلى أي مدى كانت سياسة الخليفة عبد الملك وسياسة ولاته تسير في اتجاه واحد من منطلق واحد أكدته في جميع الحالات الآثار الإسلامية الباقية والدراسة، التي عرضنا من خلال أمثلة منها الدلالات الدعائية السياسية.

ومما سبق يتضح أن ممارسات الخليفة عبد الملك السياسية الدعائية التي جسدت آثاره، تتفق تماما مع فكره السياسي واتجاهه، الذي عكسته أقواله في السياسة ونصائحه لابنه الوليد وأخيه عبد العزيز.

كما أن هذه الدراسة أوضحت أيضا وإلى حد كبير كيف كانت المنجزات الحضارية المادية من وسائل الدعاية السياسية في عهد الخليفة عبد الملك.

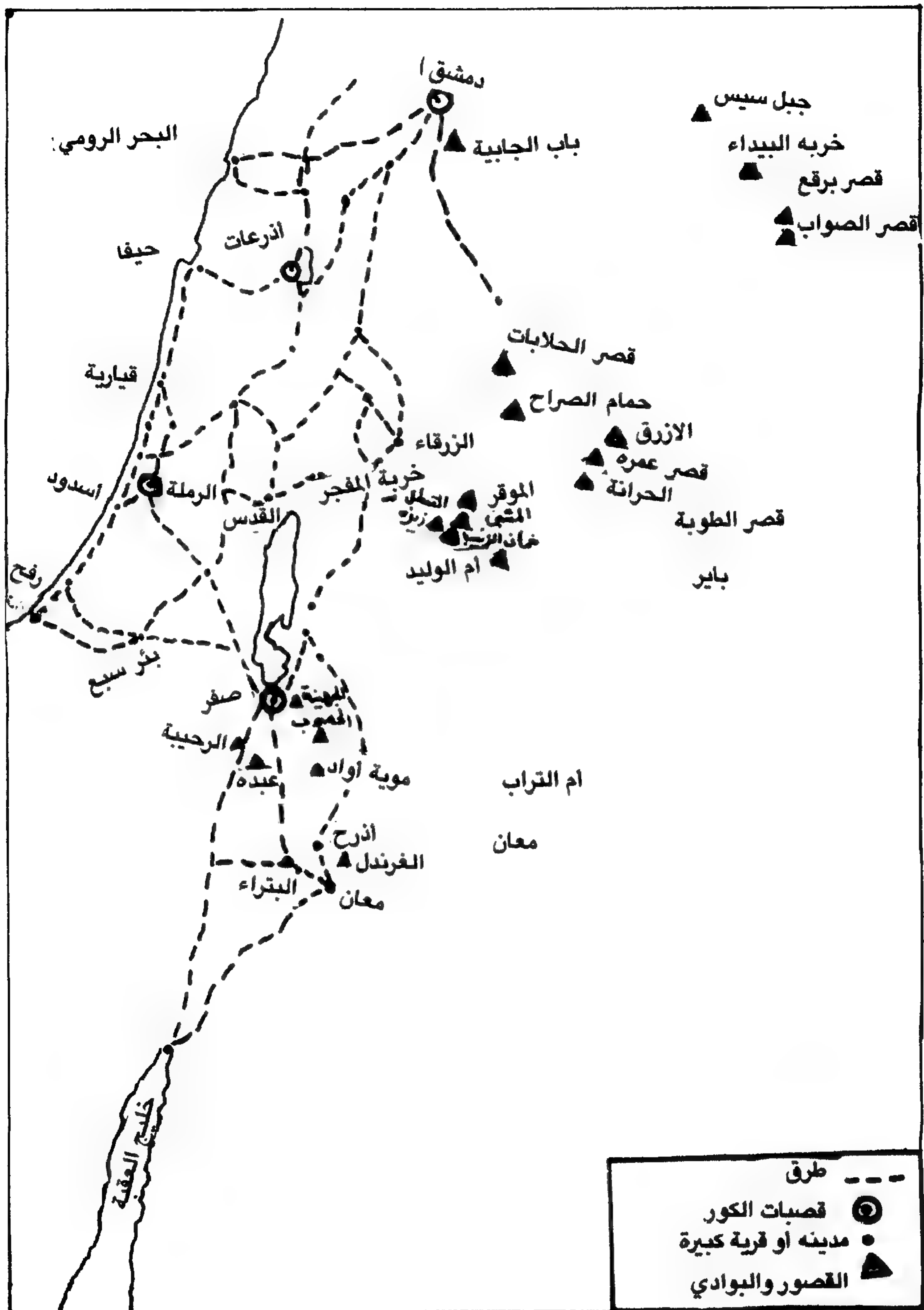
كما أوضحت هذه الدراسة الأهداف السياسية للأمويين وخصومهم، فقدسعى الأمويون إلى الاحتفاظ بالسلطة والقضاء على الأحزاب السياسية المعارضة وتوجيه الدولة في سبيل الانطلاق إلى مواصلة حركة الفتوحات الإسلامية، وتركزت أهداف خصومهم على هدف أساسي أولى هو انتزاع السلطة من الأمويين



شكل (١)

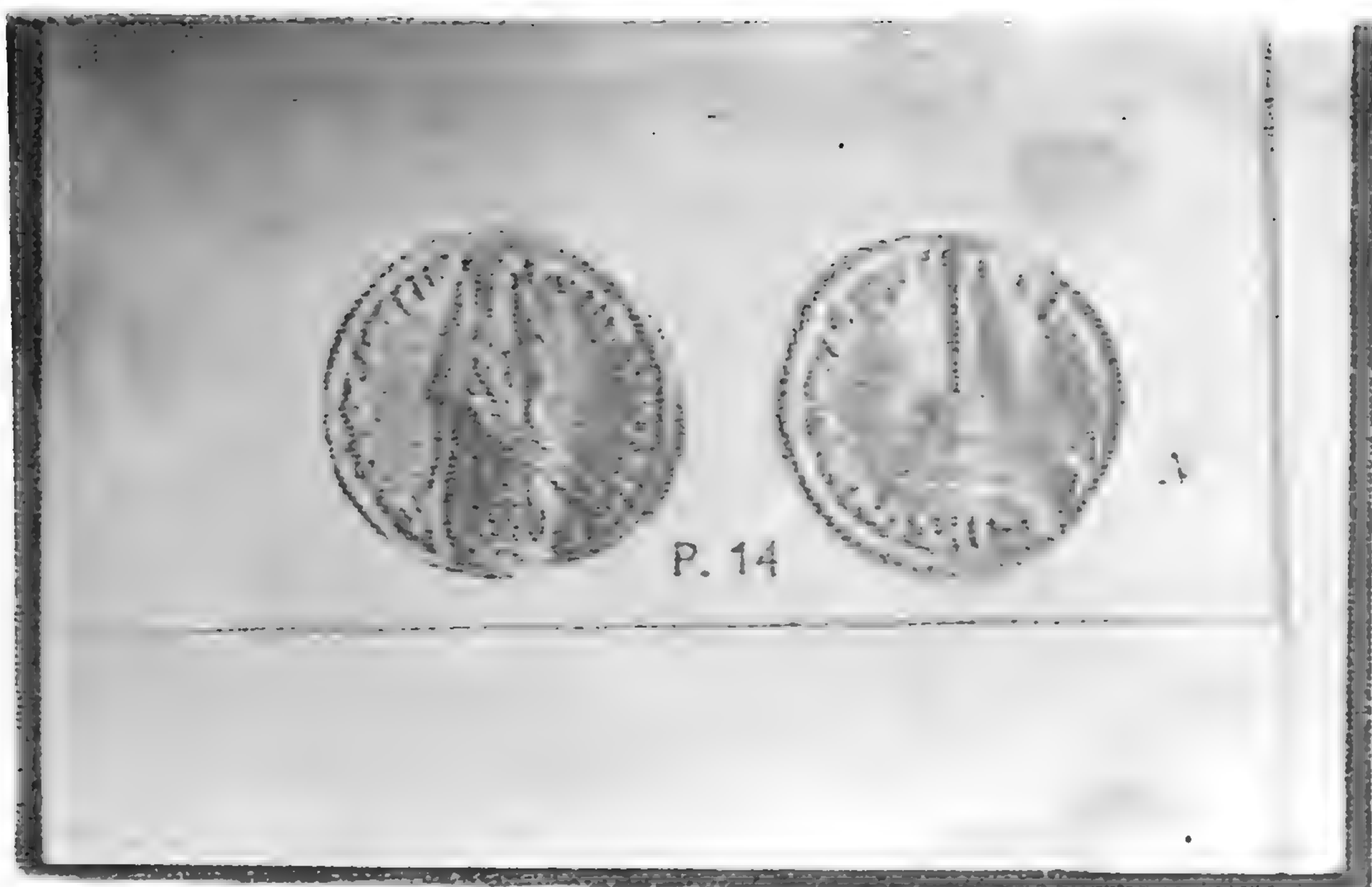
الطرق الصحراوية في شرق الأردن وشمال الجزيرة العربية

(عن Geoffry King, p.105, Map.2)



شكل (٢)

الطرق البرية في شرق الأردن وفق وصف المقدسي وموقع
على الخريطة قصور الأمويين بالاستعانة بأطلس تاريخ
الإسلام للدكتور حسين مؤنس



لوحة (١)

دينار يحمل صورة الخليفة عبد الملك

(عن Walker, Arab Sassanian Coin)



لوحة (٢)

دينار أموي معرب تعريب كامل سنة ٧٨ هـ

(عن صفوان خلف التل، تطور المسكوكات في الأردن عبر التاريخ، عمان، ١٩٨٣م)



لوحة (٣)

نموذج من دراهم عطية بن الاسود

(عن واد القزاز، مجلة المسكوكات، بغداد، عدد ١١، سنة ١٩٨١)



لوحة (٤)

درهم ساساني معرب من ضرب الحجاج

(عن واد القزاز، مجلة المسكوكات، عدد ٤، سنة ١٩٧٣)



لوحة (٥)

درهم ساساني معرب من ضرب الحجاج

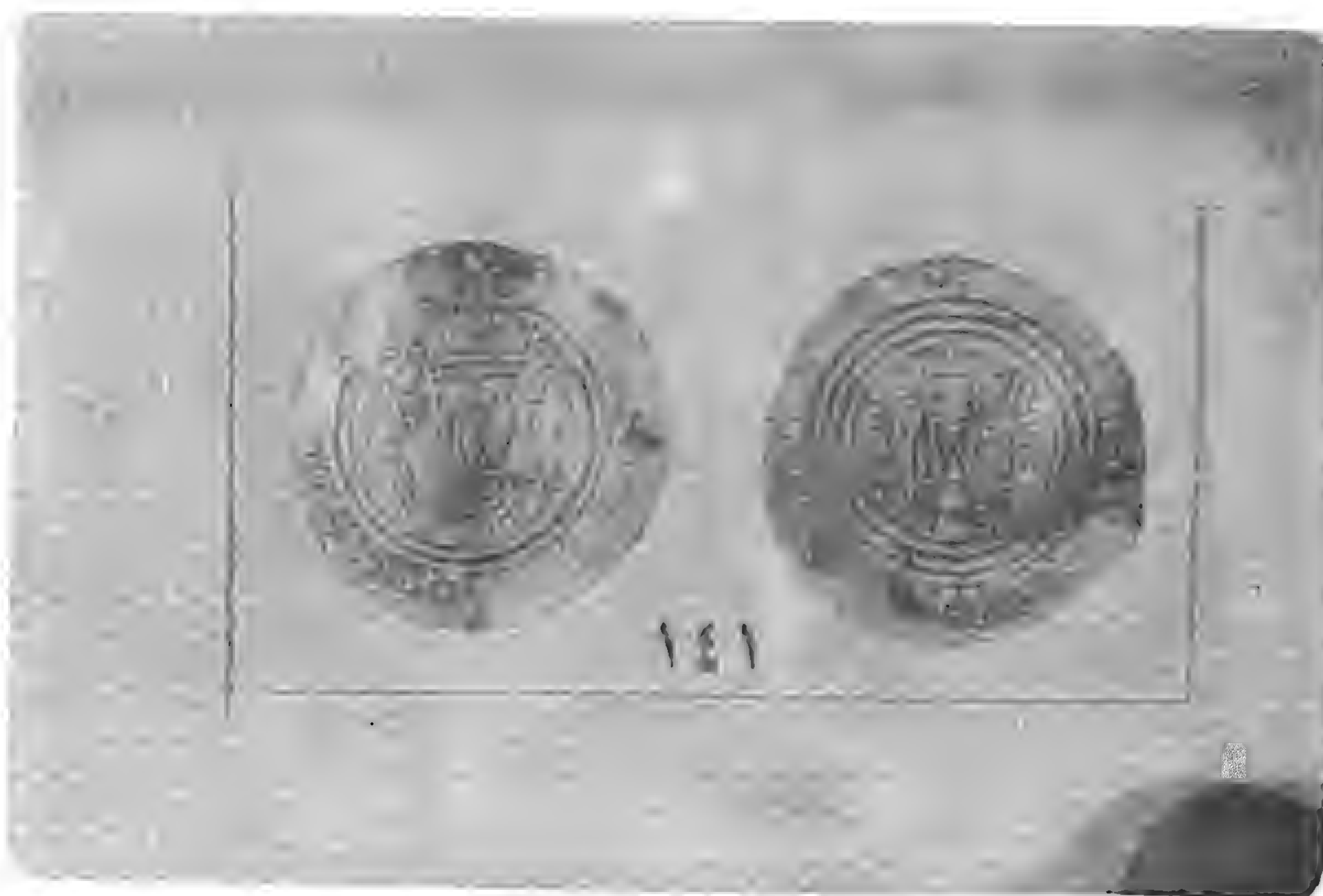
(عن وداد القران، مجلة المسكوكات، عدد (٢)، سنة ١٩٧١م)



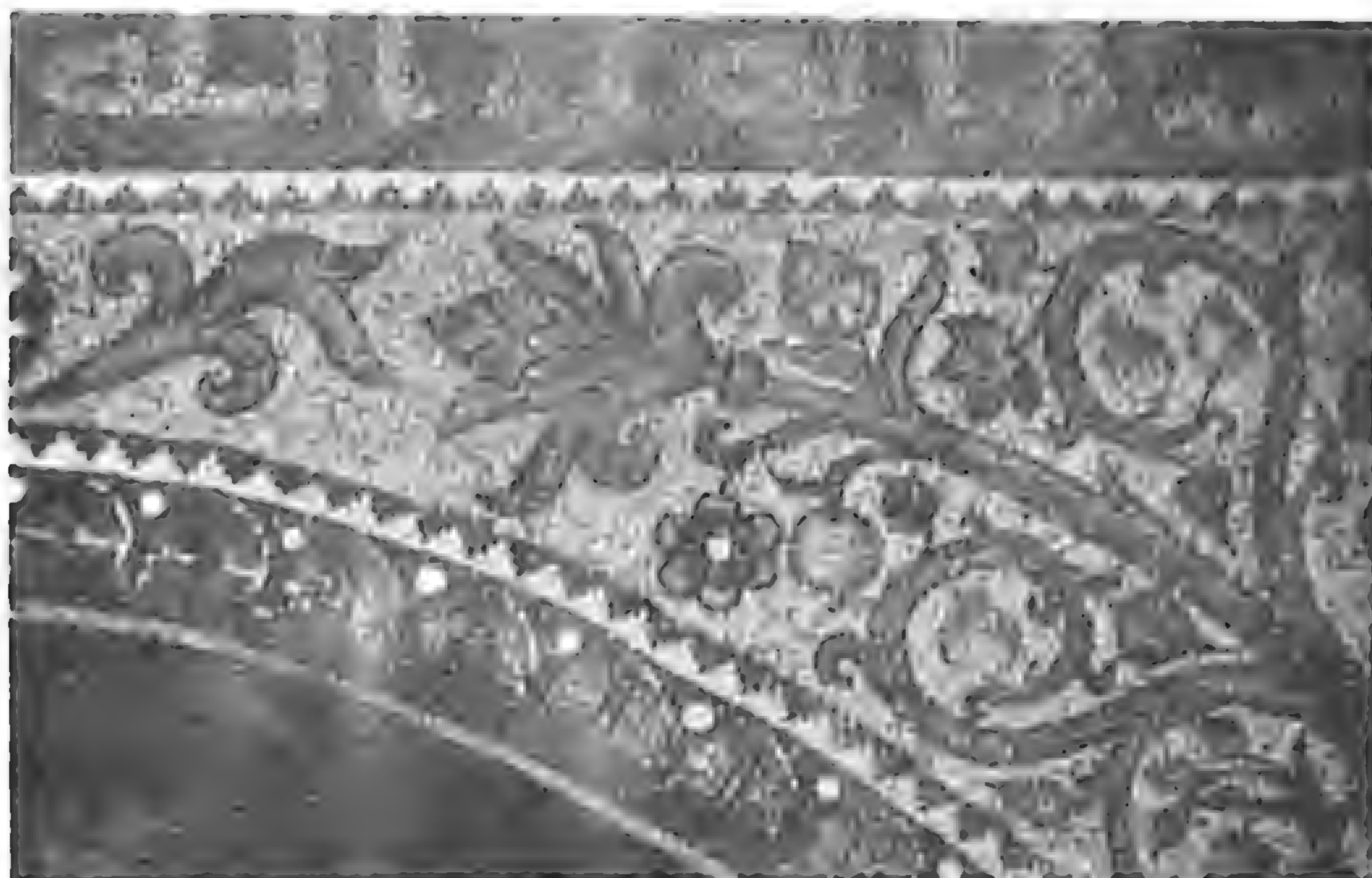
لوحة (٦)

درهم معرب تعريب كامل ضرب سنة ٨٠

(عن عيسى سلمان، مجلة المسكوكات، عدد (٦)، سنة ١٩٧٥م)



لوحة (٦) مكرر
درهم لقطري بن الفجاء



لوحة (٧)
زخارف قبة الصخرة وتتضمن الكتابات شهادة التوحيد

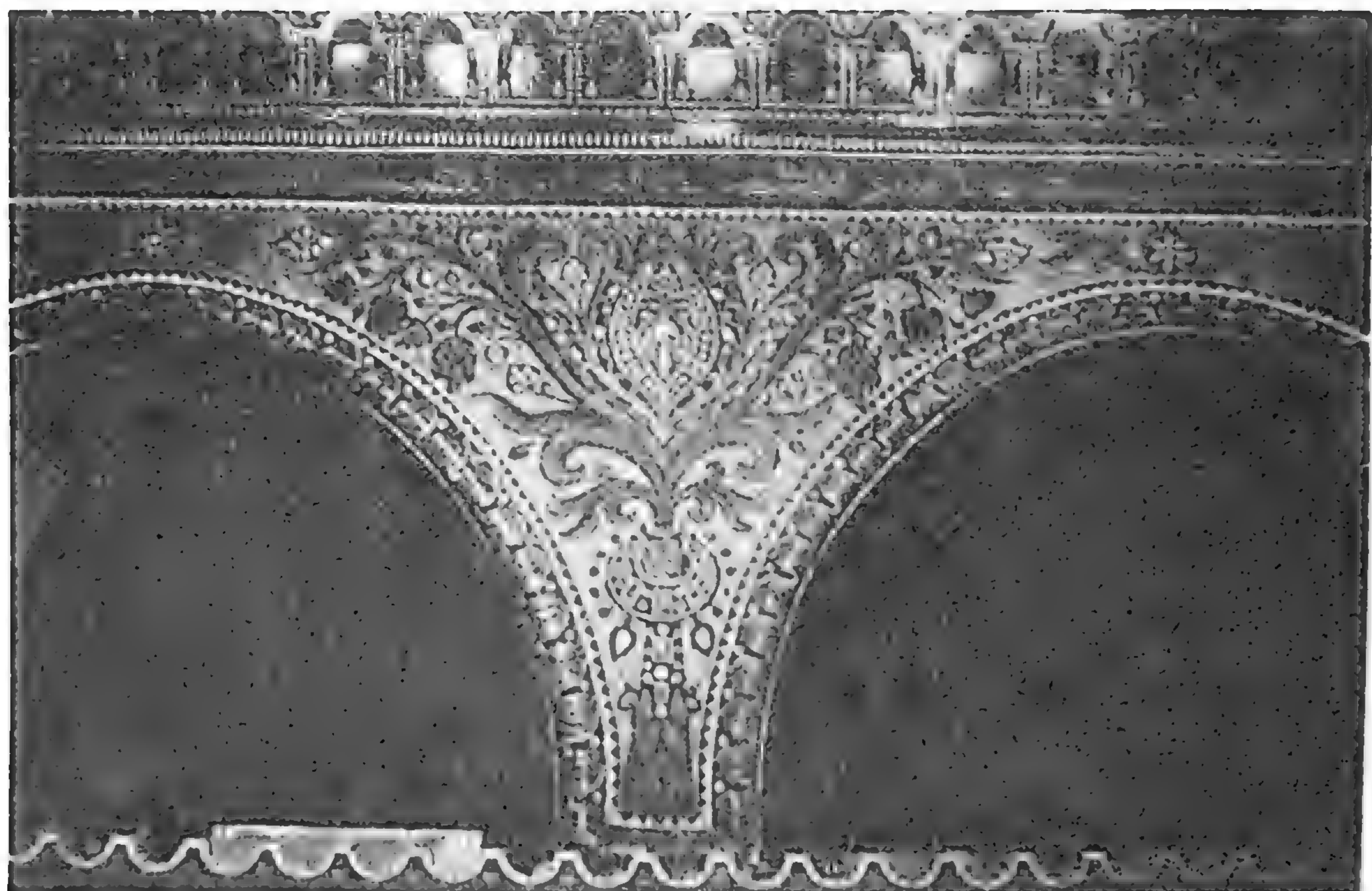
لوحة (٨)

رسم لنخلة في إحدى كوشات عقود قبة الصخرة
(عن ايتنهاوزن، التصوير عند العرب)



لوحة (٩)

زخارف إحدى كوشات العقود بقبة الصخرة
وعليه عناصرها باللائء والجواهر
(عن ايتنهاوزن)



لوحة (١٠)
جزء بين الكتابات القرآنية بقبة الصخرة

الكتابات العربية الإسلامية في معبد «بعل» في تدمر^(١)

للدكتور عدنان البني

ملخص البحث : يتناول هذا الموضوع عدداً من نصوص الكتابات العربية الإسلامية في معبد «بعل» بمدينة تدمر. وهو يتكون من مقالين اثنين، يحتوي أولهما على ثلاثة نصوص تذكارية لمنشآت معمارية تتعلق بالمعبد نفسه، ونص رابع محفوظ داخل الحرم المركزي للمعبد، موضوعه مرسوم سلطاني مؤرخ في سنة ٨٦٨ هـ، ويتضمن بعض الحقوق التي يكفلها لأهالي مدينة تدمر. أما المقال الثاني، فيحتوي على دراسة خمسة عشر نصاً جدارياً محزوزاً، وأيضاً عشرة نقوش إسلامية جدارية، وجدت جميعها على جدران المسجد والتحسينات في معبد «بعل» وتعود كتابتها إلى العصور الإسلامية المختلفة.

المقال الأول

تمهيد للمعرب

وفيما يلي نعرب ما كتبه عن النص الأول من هذه النصوص.

١ - نص إنشائي - ٥٢٧ للهجرة : فوق الباب الإسلامي الذي يحجب مدخل المعبد^(٢)، والكتابة في إطار مستطيل (٩٨ × ٥٢ سم) تضم ستة سطور منقوشة (بشكل بارز)^(٣) بالخط الكوفي المورق بأسلوب بديع وحروف صغيرة. وتنتهي الكتابة بسطر سابع منقوش بشكل غائر وهو بطول ٤٥ سم، حالة النص سيئة جداً، استنسخه بالورق الطابع (استمباج) جان كانتينو عامي ١٩٢٩ و ١٩٣٠ م (الشكل رقم ١)، وأورده ف. هوار مع «كتابات عربية من تدمر» في مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٢٩ م، ص ص ٢٣٧ - ٢٤٤. ولكن ما نشر منه لم يتعد البسملة^(٤).

قامت مصلحة الآثار القديمة في سورية ما بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٣١ م بنقل بلدة تدمر التي كانت جاثمة في صحن معبد «بعل»، إلى مكانها الحالي خارج الأطلال الأثرية^(٥). وكان هذا المشروع الجريء مناسبة طيبة للآثاريين الذين انصرفوا إلى دراسة المعبد أثرياً ومعمارياً، كما عكف العاملون في حقل الكتابات التدمرية على دراسة ما ظهر فيه من كتابات تدمرية، وتدمرية - يونانية ولاتينية^(٦). واهتم الفرنسي جان سوفاجيه العالم في الكتابات العربية الإسلامية بدراسة النصوص العربية الإسلامية التي عثر عليها في هذا المعبد من نقوش. وقدم أربعة نماذج من النقوش في مقالة له في مجلة «سوريا Syria»^(٧)، ثم نشرها جميعاً في فصل مستقل في آخر الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية^(٨).

(١) السلطة الأثرية لدى المفوض السامي لفرنسا في سورية، ثم أصبحت الناطقة بلسان المعهد الفرنسي للآثار في بيروت.

(٢) راجع الحاشية رقم (٣)

(٣) في الواقع أن ما يذكره ليس باباً بل حصناً منيعاً أقيم فوق بواب المعبد (البروبيلي) وفي مقاله الثاني (حاشيتان رقماً ٢، ٤) يستدرك ذلك (المعرب).

(٤) ما وضع بين هلالين كبيرين هو إضافة من المعرب.

(٥) V. Hart, Inscriptions Arabes de Palmyre, dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1929, pp. 237 - 244

والواقع أن المنشور أكثر من ذلك (المعرب).

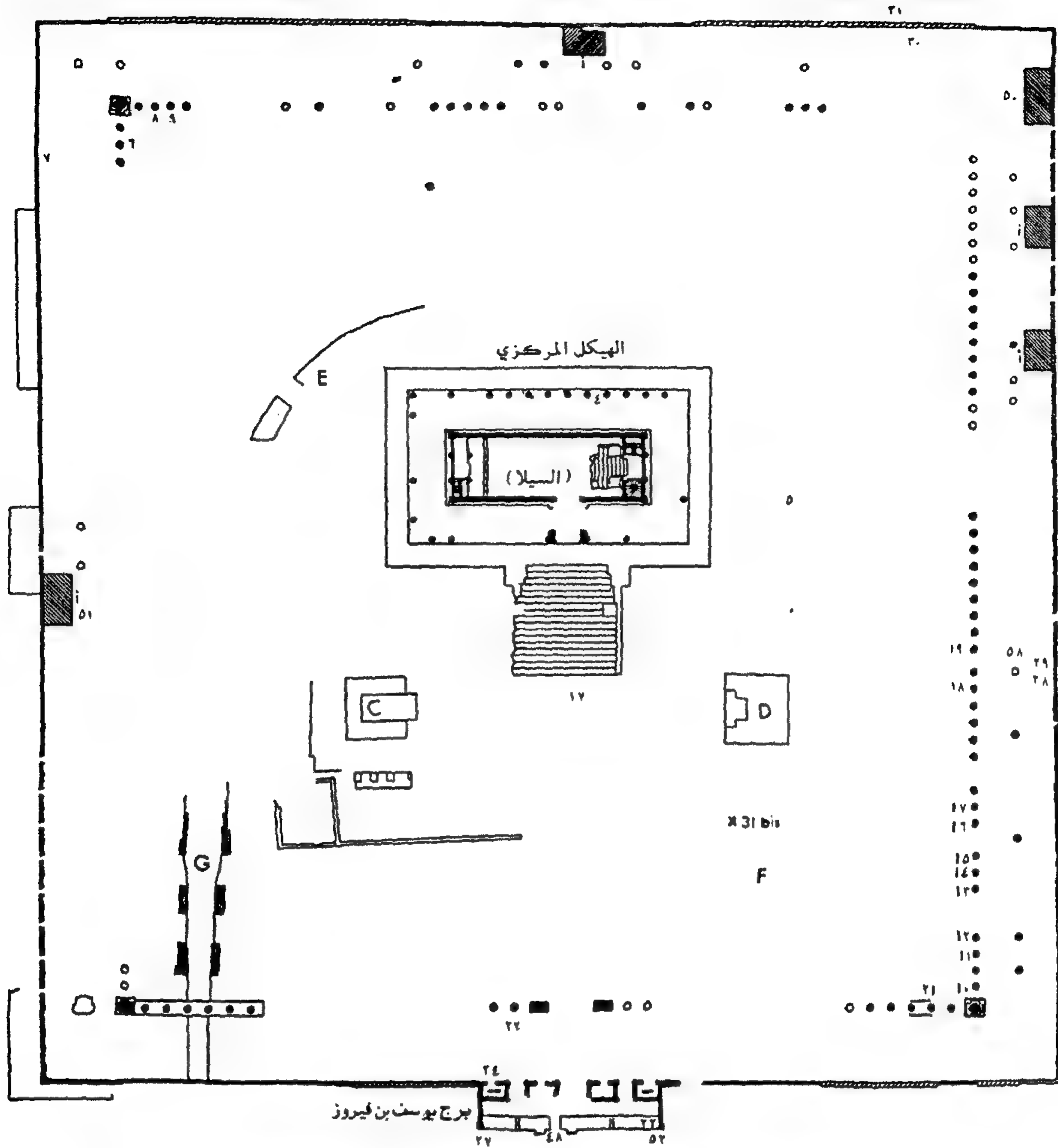
(١) ترجمة لمقالين عن الفرنسية لجان سوفاجيه.

(٢) كان هذا العمل المفيد بمبادرة من الأستاذ هنري سيرينغ الذي كان يتصف بالنزاهة العلمية رغم أنه موظف في السلطة الفرنسية المنتدبة على سورية.

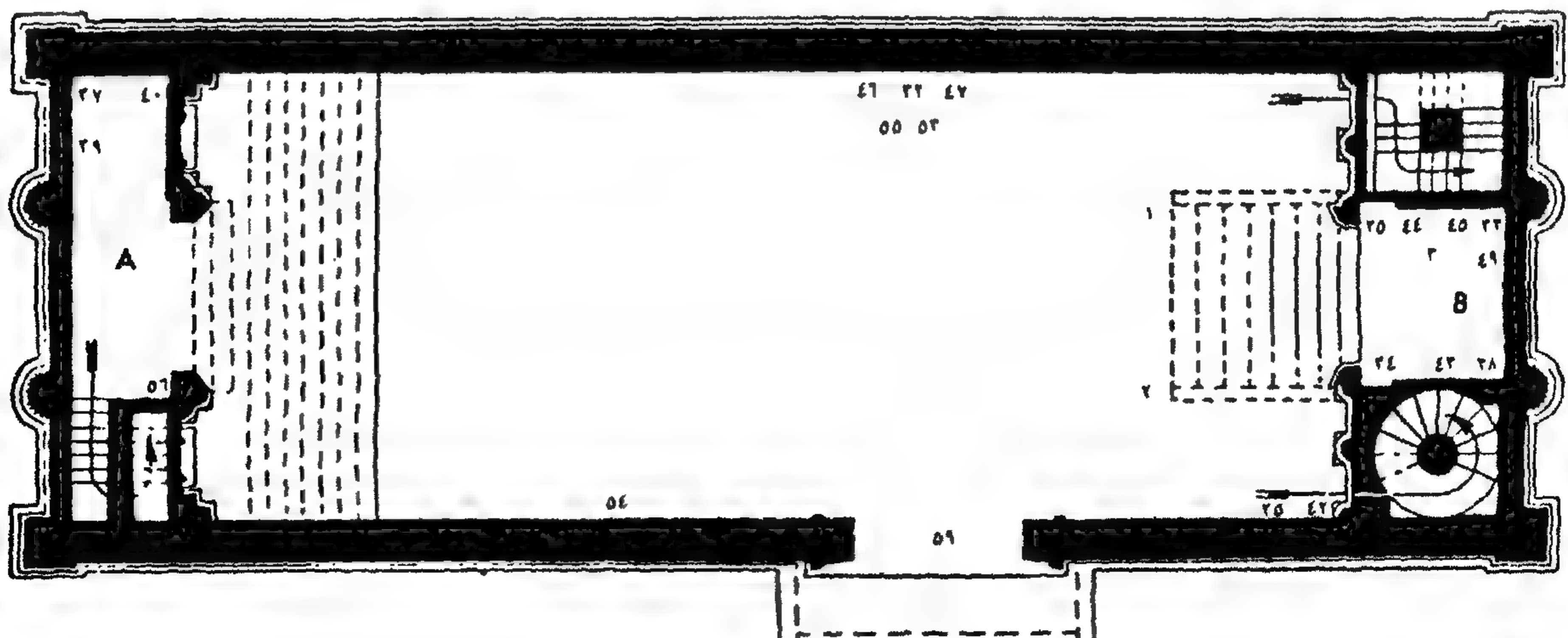
(٣) جمعت بعض كتابات هذا المعبد في المؤلف الشهير *CIS* (جامع الكتابات السامية، الجزء الثاني) وكانت مبعثرة في العديد من المؤلفات، ولما كان نشر هذا المؤلف الجامع بطيئاً عمد جان كانتينو إلى نشرها كلها في الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية.

Inventaire des Inscriptions de Palmyre, T, IX, 1933

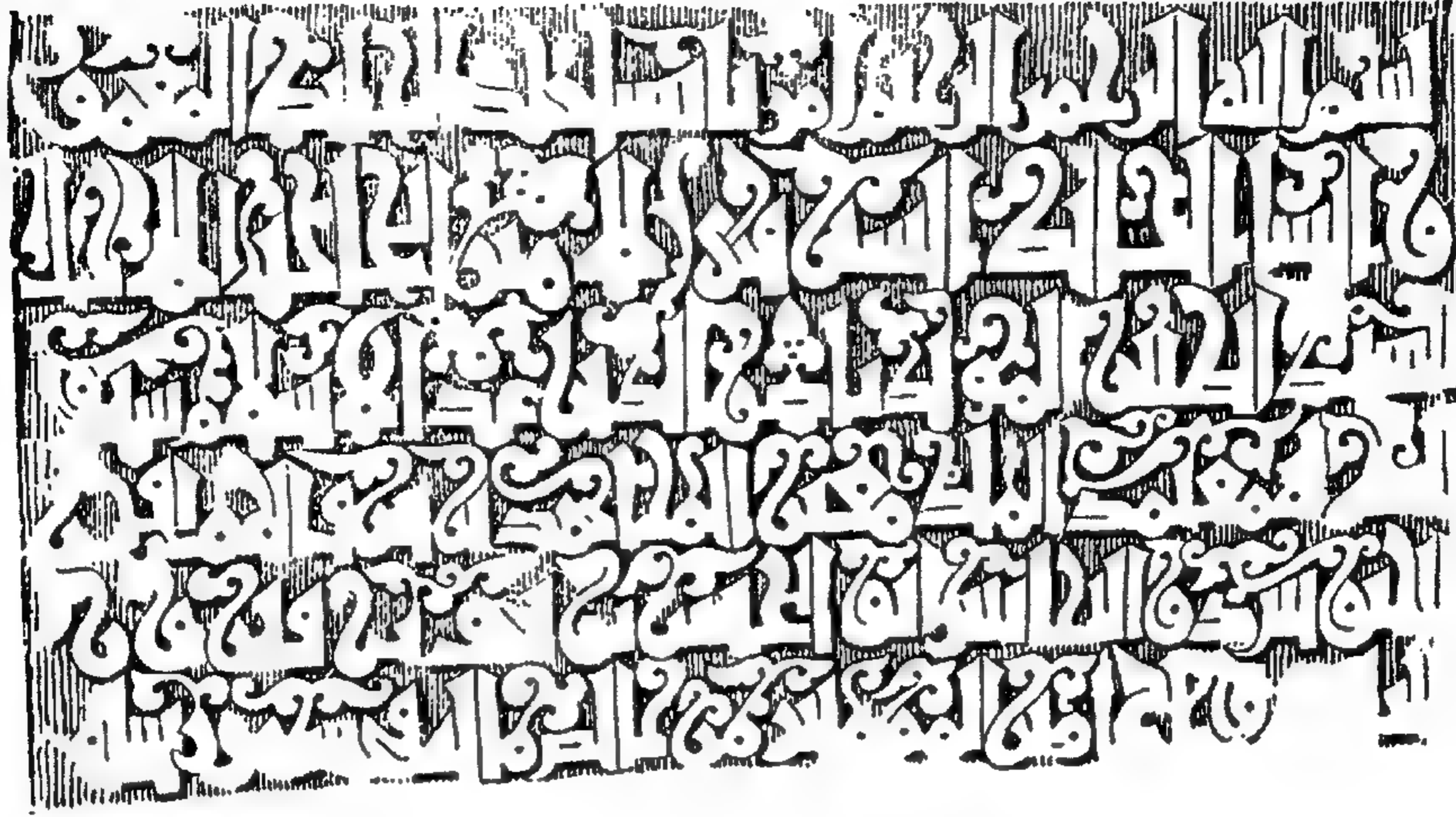
(٤) العدد ١٢، ١٩٣١، ص ص ١٤٣ - ١٥٣ وكانت تصدر من قبل



الشكل رقم ١ : مخطط معبد بعل في تدمر (الأرقام تدل على الكتابات).



الشكل رقم ٢ : حجرة الهيكل المركزي (السيلا) في معبد «بعل» (الأرقام تدل على الكتابات).



للح وعللى لا وعللى ماله

السطر الأول ويعزوه لأسباب تتعلق بتناسب الحروف. كما يرى أن المفروض أن يستعمل المبارك بدلا من المعمور في وصف الجدار.^(١١)

في السطر الثاني يقدر دارس النص أن المقصود بالحائط الشرقي السور الإسلامي الشرقي الباقي حتى الآن والمطل على الواحة وهذا الأمر صحيح تماما.

ويعلق على استعمال عدة في السطر الثالث قائلا إن هذا اللقب يرد فقط لدى المؤرخين.^(١٢) ثم أن كلمة الدولة في السطر الرابع أضافها استنادا إلى ابن القلانسي.^(١٣) أما ذو النجابتين في السطر فتعني صاحب السلطتين المدنية والعسكرية (النجابة: النبل والامتيان)^(١٤)، هذا وقد افترض وجود كلمة الاتابكي في مطلع السطر السادس نسبة للاتابك طفتكين

- ١ بسم الله الرحمن الرحيم. أمر بإنشاء ذلك (؟) الحائط المعمور^(١)
- ٢ وإنشاء الحائط الشرقي (أ) لأمير الحاجب الأجل
- ٣ السيد الكبير [١] لمؤيد ناصر الدين عدو الاسلام سيف
- ٤ [الدولة] معتمد الملك معين المجاهدين شرف الأمراء فخر
- ٥ الجيوش ذو النجابتين ابو الحسن يوسف بن فيروز
- ٦ الاتابكي (؟) وحاج (؟) أمير المؤمنين من خالص ماله في شهور سنة
- ٧ سبع وعشرين وخمس مائة^(١٠)

يستغرب سوفاجيه استعمال ذلك بدلا من هذا في

(١٢) يستشهد بابن القلانسي (طبعة اميدروز) ص ٨٥ ومواضع أخرى وكذلك جامع الكتابات العربية (CIA) قسم مصر، الجزء الثاني، الفهرس.

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٤٥ - ٢٥٢.

(١٤) ومن هذا القبيل ذو الفضيلتين، وذو الفخرين، وذو العظيمنتين، وذو الرئاستين، مستندا إلى (CIA) قسم مصر، الجزء الأول رقم ٤٥ و ٨٥ و ٤٥٦ و ٤٦٠ وكذلك ذو الجلالين وذو المجدين عند ابن القلانسي ٨٢ و ٨٦.

(٩) نص السطر الأول من النقش : «بسم الله الرحمن الرحيم أمر بإنشاء هذا الحائط المعمور». (رئاسة تحرير المجلة).

(١٠) هذه القراءة هي من مقال سوفاجيه الأول على أن القراءة في المقال الثاني لا تخرج عن الأولى بشيء ذي بال (المعرب).

(١١) والحق أن معمور تعني مسكون والجدار لا يسكن. ولكن لعل الكاتب يقصد بالحائط السور نفسه وليس جدار البوابة. أو أن يكون قصده بالمعمور المشيد (المعرب).

على أن العلاقات بين يوسف بن فيروز وسيدته مالبثت أن ساءت، إذ أصبح شمس الملوك إسماعيل مستبدا قاسيا كثير الشكوك.^(٢٠) أحس يوسف بن فيروز بعدم الأمن في دمشق فاستغل مرة غياب الأمير وقصد تدمير على جناح السرعة يصحبه بعض الأعوان المخلصين (أول محرم ٥٢٩ هـ / تشرين ١١٢٤ م) ولم تلق محاولات شمس الملوك إسماعيل لإعادته إلى دمشق إلا عبارات تأكيد الولاء والخضوع. وبعد ثلاثة شهور اغتيل الأتابك شمس الملوك إسماعيل وحل محله أخوه محمود زنكي.

وفي العام التالي شعر حكام حمص أنهم عاجزون عن حماية مدينتهم من زنكي فعرضوا عليه أن يسلموها له على أن يعطيهم بدلا عنها أي إقطاع يريد. وبادر يوسف بن فيروز، وقد أغرته الأهمية الاستراتيجية لحمص، لطلب الحلول محلهم فيها. ورغم معارضة غلمان الأتابك الذين خافوا من استعادته إدارة الشؤون العامة، جاء إلى دمشق بإذن من الأتابك للبحث في التبادل بين تدمير وحمص - وتم ذلك رغم بعض المصاعب. وبسيادته على حمص، التي كانت آنئذ موضعا غاية في الأهمية، أصبح يوسف بن فيروز من ذوي المكانة الأجل في سورية الإسلامية، ويكفي هذا الأمر لتحريك ضغينة غلمان الأتابك الذين قرروا الخلاص منه. وفي ٢٧ جمادى الثانية عام ٥٣٠ هـ / ٣١ آذار ١١٣٦ م قتل يوسف بن فيروز ضربا بالسيف في ميدان المصلّى بدمشق، ودفن في المسجد الذي بناه أبوه شمالي المدينة في مقبرة باب الفراديس.

مفترضاً أن يوسف بن فيروز بدأ مناصبه في عهده.^(١٥) وقد اتبعها بكلمة وجاح (= ستر) بمعنى حاجب^(١٦)، وفيما يخص السطر السابع يذكر أن تاريخ ٥٩٤ هـ / ١١٩٨ م الذي اقترحه هوار خطأ. إذ أن يوسف بن فيروز في هذا التاريخ كان قد مات منذ أكثر من ستين سنة. ثم إن الخط الكوفي آنئذ كان قد بطل استعماله منذ وقت طويل.^(١٧) وفيما يلي النص الحرفي لتعليق سوفاجيه حول يوسف بن فيروز:

في الواقع أن يوسف بن فيروز شخص معروف جدا^(١٨)، خلف أباه الذي مات في ٥١٦ هـ / ١١٢٢ م في تولي منصب الحجابة وشحنة دمشق التي كان يحكمها تاج الملوك بوري ابن الأتابك طغتكين. وبصفته شحنة (دمشق) أسهم يوسف بن فيروز مع ريس المدينة في مذبحة الإسماعيلية ذلك العام، ولقد برز جدا في تلك المناسبة الأمر الذي جعله يحتاط لنفسه من المبعوثين المرسلين من قلعة الموت لاغتياله.

وعند موت تاج الملوك بوري في ٥٢٦ / ١١٣٢ م ثبتت ابنه شمس الملوك إسماعيل يوسف بن فيروز في منصبه، وتخلّى له كليا عن تدبير الشؤون العامة، وقد استفاد يوسف بن فيروز من سيطرته على إسماعيل لتولي أمور تدمير شعورا منه بالحاجة إلى معقل يحتمي به من الغلمان الأتابكية المنزعجين من سوء معاملته لهم. أو أنه أضمر في نفسه الاستقلال فيها، ((فتسلمها ورتب فيها ولده الحسن مع من وثق به في حفظها وشرع في تحصينها ومرمتها وشحنها بالغلة والعُد))^(١٩)، والكتابة تشير ولاشك إلى بعض هذه الترميمات.

(١٩) لم يشر سوفاجيه إلى مصدره وقد عثرنا عليه نصا في ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي، ص ص ٢١٤ - ٢١٥ (المعرب).

(٢٠) ويذكر ابن الأثير (مؤلف مؤرخي الحروب الصليبية الجزء الاول، ص ٤٠٤) أن العداء بين شمس الملوك إسماعيل ويوسف بن فيروز سببه علاقة الأخير بأمر الأمير. على أن ابن القلانسي لا يذكر ذلك وتعتبر هذه القصة بمثابة حكاية من نوع الاساطير التي راجت عن سقوط البرامكة.

(١٥) هذا الأمر محتمل ولكنه غير مقنع. وكان من الأفضل ترك مكان هذه الكلمة فارغا (المعرب).

(١٦) إن شكلها بالفتح خطأ وهي بالكسر أو الضم (وجاح وجاح) وعلى كل حال إن المكان لا يتسع لحرف ج وكان الأفضل التفكير بتأويل آخر (المعرب). يحتمل أن تكون الكلمة: «وتباح» (رئاسة التحرير).

(١٧) في كل الأحوال أن كلمة عشرين واضحة لاجدل فيها (المعرب).

(١٨) فهرس كتاب ابن القلانسي المذكور سابقا وكذلك المرجع التالي:

Historiens des Croisades, Orientaux, T. 1, Index

تسعة سطور بالخط النسخي الأيوبي قريبة جداً من الكتابة رقم ٢ عند هوار.^(٢٤) الحروف صغيرة غائرة، وهناك بعض النقاط - حالة الحفظ جيدة استنسخ جان كانتينو النص بالورق الطابع (استمباج) ١٩٣٠ م.

- ١ بسمله.
- ٢ امر بعمارة هذا البرج المبارك من ماله المولى الأ
- ٣ مير الأجل السيد الواحد الاصفهسلار الكبير المالك
- ٤ ناصر الدين صلاح الاسلام جمال الأمة فنحو الملة مقدم
- ٥ الجيوش ظهير المجاهدين كهف الغزاة أبى عبد الله محمد
- ٦ بن شيركوه بن شادي سيف أمير المؤمنين أدام الله أيامه
- ٧ في شهر جمادى الاول سنة ثلثة وسبعين وخمس مائة بتولي الحاجب
- ٨ الاجل السيد ناصح الدولة جمال الأمراء أبى سعيد موقّق أحسن الله وفـ[ات]ه
- ٩ عمل غنائم بن عبد الواهاب رحمه الله ورحم من ترجم عليه

يُعَقَّبُ سوفاجيه بعد ترجمة النص إلى الفرنسية أنه استعمل كلمة بنية بدلا من برج لأن الكلمة تنطبق على الكتلة المشيدة بشكل مكعب والتي تحمل الكتابة، ثم يقول إن هناك نصين آخرين ينسبان إلى ناصر الدين محمد (بن شيركوه) أمير حمص أعمالا

خاف الغلمان الأتابكية نتائج مؤامرتهم فلجأوا إلى بعلبك وفاوضهم محمود بن زنكي طويلا كي يعودوا لدمشق، ولكنهم لم يقبلوا إلا بشروط، منها أن يتولى القاتل الأمير «بزاوي» القيادة العليا لعسكر الأتابك. إن كتابة الحاجب يوسف بن فيروز في معبد «بعل» مهمة في تاريخ مدينة تدمر فهي تذكر تاريخ تحويل هذا المعبد إلى قلعة، وأن عبارة إنشاء، المستعملة مرتين في الكتابة لتدل على الأعمال التي تمت ولا تترك مجالا للشك.^(٢١) وليست هذه الإنشاءات أقل أهمية من وجهة نظر تاريخ العمارة الإسلامية. فثمة فراغ كبير من هذه الناحية، في الفترة التالية للأمويين. إذ لم يبق لدينا من تلك الفترة إلا القليل من الكتابات والقطع الخزفية. وتبقى هذه الحال حتى عصر السلاجقة حيث نجد مباني يمكن أن تزودنا دراستها بشيء أكثر من بعض التفاصيل. ولقد أصبح من المعروف أن منشآت الأتابكة التاريخية أهمية خاصة. ومن المفيد أن نطلع على أكبر قدر ممكن منها. وعلاوة على المعروف منها نضيف من الآن فصاعداً البوابة الأتابكية من معبد «بعل» ومبان أخرى تشبهها شبيهاً قوياً ونقارنها مع مبان كان يشك في تاريخها مثل باب في قلعة دمشق لم تسمح الوثائق برده إلى عصر سابق لصلاح الدين.^(٢٢) ولكن يمكن من الآن فصاعداً اعتباره بشكل قريب من اليقين مدخلا للقلعة في العهد البوري.

٢ - نص إنشائي - عام ٥٧٣ هـ : في داخل المعبد وقرب الزاوية الجنوبية الشرقية لسوره، على بنية تدعم الجدار الجنوبي (المقياس ٧٠ × ٦٠ سم).^(٢٣)

الصحرَاء، دمشق، ١٩٤٧ (المعرب).

(٢٢) J. Sauvaget, Citadelle de Damas, Syria, 1930, p. 87.

(٢٣) صحح المقياس في المقال الثاني (٧٢ × ٦٢ سم)، وذكر أن النص وجد قرب النقطة ٥٠.

(٢٤) راجع الحاشية رقم (٨).

(٢١) ومع ذلك فليس هناك برهان على عدم وجود تحصينات قديمة أو مستحدثه حول هذا المعبد قبل يوسف بن فيروز، ولكن زلزالا عظيما في أوائل القرن الرابع الهجري عام ٣٢٤ أصاب بعلبك وتدمر فتهدم قسم عظيم منها ومات تحت الهدم معظم أهلها (النجوم الزاهرة، الجزء الخامس، ص ٥ عن ستاركي - منجد، تدمر عروس

ويختتم سوفاجيه هذا القسم من المقال بقوله: إن هذه النصوص الثلاثة إذا ما ضمت إلى غيرها من النصوص المنشورة في أمكنة أخرى تكون علامات في تاريخ معبد «بعل» في العصور الإسلامية ويمكن أن ندرجها كما يلي:

- * ٥٢٧ هـ (١١٢٢ / ١١٢٣ م): أعمال تحصين سور المعبد وتحويل حجرة الفاوس المركزي إلى مسجد (كتابتنا رقم ١ ومحرابان من القرن الثاني عشر في موضعهما). (٢١)
- * ٥٧٣ هـ (١١٧٧ م) إنشاء بنيات من الحجارة لدعم الجدار الجنوبي من السور الذي كان مَيْلَانَهُ شديداً منذ ذلك الحين (كتابتنا رقم ٢).
- * ٥٧٧ هـ (١١٨٠ م) بناء مسجد في الزاوية الجنوبية الغربية من صحن المعبد (هوار رقم ٢ ونص ماسنيون)
- * ٦٣٥ هـ (١٢٣٧ - ١٢٣٨ م) ترميم المسجد في الهيكل المركزي للمعبد (كتابتنا رقم ٣)
- * ترميم آخر لمسجد الهيكل المركزي للمعبد (هوار رقم ٣).
- * ٧٠٠ هـ (١٣٠٠ / ١٣٠١ م) أعمال غير محددة في مسجد الهيكل المركزي للمعبد (هوار رقم ٤) هذا والنص الرابع التالي نشره لا يقل أهمية بالنسبة لتاريخ المكان، وإن كان من طبيعة مختلفة.

٤ - مرسوم ٨٦٨ هـ : داخل حجرة الحرم المركزي للمعبد (المسجد) على الجدار الشرقي بجانب رقم ٣

(٢٨) في مقاله الثاني يقترح سوفاجيه اسم موسى، ويمكن أن يكون أي اسم آخر كهودود مثلاً (المعرب).

(٢٩) المقصود طبعا معاونة (المعرب).

(٣٠) دوزي، ملحق المعاجم العربية (الطبعة الثانية) الجزء ٢، ص ١٧٢.

(٣١) كان هذا الأمر صحيحاً في ذلك الوقت ولكن المحرابين الآن في متحف دمشق ويحملان الرقمين ع/٢٦٤٢ وع/٢٦٤٣ (المعرب). (اللوح رقم ٣)

في معبد «بعل» بتدمر^(٢٥) وأن الحاجب ناصح الدولة الذي أدار تلك الأعمال هو بالتأكيد الشخص الذي يرد اسمه هنا بشكله الكامل. (٢٦)

٣ - نص ترميم - ٦٣٥ هـ : داخل حجرة (الناوس) الهيكل المركزي في المعبد، على الجدار الشرقي (المقاييس ٦٧ × ٥٠ سم). (في المقال الثاني: النقطة رقم ٥٣).

ثمانية سطور بالخط النسخي الأيوبي لم يكتمل نقشها. والحروف مصممة فحسب ومقياسها صغير. النص محفوظ جيداً. استنسخه جان كانييتو بالورق الطابع (١٩٣٠ م). (٢٧)

- ١ أمر بعمارة هذا الموضع
- ٢ المبارك مولانا السلطان الملك
- ٣ المجاهد عز نصره وكان عمارته
- ٤ على يد الناصح يوسف بن مو (٢٨)
- ٥ ومعاونته عمر بن اسماعيل
- ٦ وصديق بن يغمور سنة خمسة (٢٩)
- ٧ وثلاثين وستمائة والحمد لله وحده
- ٨ وكتبه عمر المعمار

ويضيف سوفاجيه بالاستناد إلى دوزي^(٣٠) أن معمار تعني بناءً أو مهندساً، وهو يرجع المعنى الثاني من كانييتو في هذا المقام. ويرى أن النص يتعلق بترميم المسجد وذلك استناداً إلى المكان الذي وجد فيه النص. وإلى عبارة والحمد لله وحده في آخر السطر السابع كما يذكر أن الأمير الذي طلب تنفيذ العمل هو ناصر الدين محمد المذكور في الكتابة السابقة.

(٢٥) هوار المذكور سابقاً ص ٢٢٨ رقم ٢ وماسينيون نفس المراجع رقم ٢.

(٢٦) في مقاله الثاني (Imventaire IX, p. 63) يحسن سوفاجيه القراءة قليلاً ترجمته للنص إلى الفرنسية ويذكر بأن محمد بن شريكوه هو أمير حمص الأيوبي وأن النص يتعلق بأعمال في سور المعبد لإيقاف ميله. ولا حاجة بنا للتذكير بأن محمد بن شريكوه هو عم صلاح الدين (المعرب).

(٢٧) النص رقم ٥٧ مكرر (المعرب).

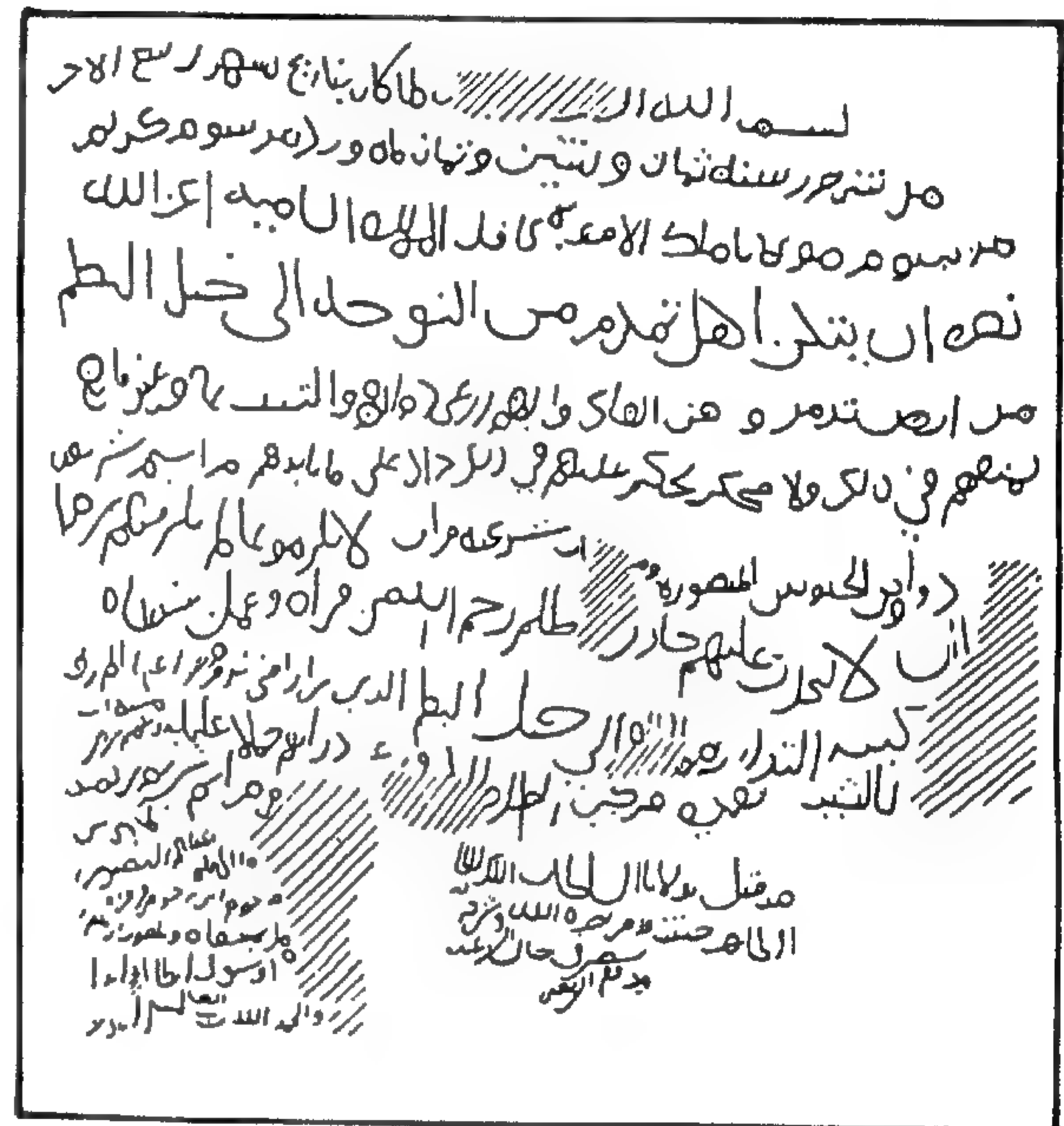
- دال على ما بأيديهم (من) مراسيم شريفة
 ٧ [من] دواوين الجيوش المنصورة وم...ات شرعية
 وان لا يلزموا (ا) بما لم يلزمهم
 ٨ ... ان لا يحدث عليهم حادث ظلم (كذا) رحم
 الله (هـ) من قراه وعمل بمنتهاه
 ٩ (هـ و ٦ غير مقروءة) الى جبل البطم الذي من
 اراضي تدمر (غير مقروءة)
 ١٠ (هـ و ٦ غير مقروءة) ورعي دوابهم (هـ) غير
 مقروءة)

- ١١ من مراسيم (ب) م شريفة كريمة
 ١٢ من قبل مولانا السلطان الملك
 ١٣ الظاهر خش قدم (كذا) نصره الله وشرقه
 ١٤ نضر (كذا) في حال الرعية
 ١٥ ودفع (عن) الرعية؟
 ١٦ (هـ و ٥ غير مقروءة)
 ١٧ ... مرحوم ابن مرحوم من قراه
 ١٨ [وعـ] مل بمنتهاه وملعون ابن ملعون
 ١٩ [من أعاده] أو سعى في ابطالـ[هـ] ابدأ
 ٢٠ والحمد لله (كذا) رب العالمين امين

في التعليق على النص يقول سوفاجيه إن صعوبة النص الرئيسية تكمن في سوء الكتابة فقد حُرِّفَ أُمِّيُّ ينقل من نموذج مخطوط، الأمر الذي نتج عنه رسم كلمات غير معقولة يَحْمُنُها القارئ تخميناً. (راجع كتابة كلمة المملكة في السطر الثالث).

يصحح سوفاجيه في السطر الرابع يتكن بكلمة يُمَكَّنُ. (٣٥) ويضع جبل البطم في جهات بلدة القريتين على بعد مائة كيلو متر إلى الجنوب الغربي من

(النقطة ٥٥ في مقال سوفاجيه الثاني، قبالة الباب) (المقاييس ٢ × ٢ م)، عشرون سطرا بخط نسخي شديد الرداءة، سيء الكتابة، السطور من ١٢ إلى ٢٠ مقسومة في الأسفل إلى اليمين (١٢ - ١٥) وإلى اليسار (١٢ - ٢٠) والسطر ١١ معترض في اليسار بين السطرين ١٠ و ١٦، وثمة نقص في النص. نسخ الكتابة جان كانتينو بالورق الطابع ١٩٢٠ م.



- ١ بسم الله الرحمن الرحيم. لما كان بتاريخ شهر ربيع الآخر (٣٢)
 ٢ من شهور سنة ثمان وستين وثمان مائة (٢-٤) ورد مرسوم كريم
 ٣ مرسوم مولانا ملك الامرة (كذا) كافل المملكة الشامية أعز الله
 ٤ نصره ان يتكن (كذا) اهل تدمر (كذا) من التوجه الى جبل البطم
 ٥ من أرض تدمر ومن القاء دوابهم ورعي دوابهم والسب به (غير مقروءة) (٣٢ - ٣٤) من غير مانع
 ٦ يمنعهم في ذلك ولا محكم (?) يحكم عليهم في ذلك

(٣٤) ومن الواضح هنا أن الصحيح هو المبيت (المعرب).

(٣٥) في رأينا أن الصحيح هو كلمة يتمكن (المعرب).

(٣٢) أوردنا هنا القراءة المحسنة التي نشرها سوفاجيه في مقاله الثاني (المعرب).

(٣٢) من الواضح هنا أن الصحيح هو إبقاء بدلا إلقاء (المعرب).

المقال الثاني

جاء المقال الثاني لجان سوفاجيه في آخر الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية لجان كانتينو.^(٤٢) وهو يضم دراسة خمسة عشر نصاً جدارياً محزوزاً (Graffiti) و ١٤ نصاً جدارياً منقوشاً منها النصوص الأربعة التي مررنا بها وهي جميعاً من المسجد ومن التحصينات في معبد «بعل» من العصر العربي الإسلامي.

(أ) المخربشات

يذكر سوفاجيه أن جدران حجرة الهيكل المركزي من معبد «بعل» ملأى بالكتابات المنقوشة عليها، وهي تعود لعصور مختلفة ومنها ما هو خفيف الخط أو حائل يستعصي على القراءة. ومع ذلك فإن من المفيد نشر بعضها إذ أن كثرة عدد هذه الكتابات السابقة للقرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ومحتواها يدل على أن حجرة الهيكل المركزي كانت مهجورة حينذاك وإذا كان من المؤلف كتابة أسماء الزوار على أطلال مقدسة يحج إليها الناس فإن الأمر لم يكن تقريباً على هذا الشكل في المساجد، على الأقل في المساجد التي تقام فيها الصلاة.^(٤٣)

ويستطرد سوفاجيه قائلاً : يبدو لنا أن الكتابات المخطوطة في حجرة الهيكل المركزي في معبد «بعل» بتدمر هي توقيعات مسافرين راغبين في تخليد ذكرى مرورهم بمكان هو من الروعة بحيث نُسب بناؤه لجن

تدمر^(٣٦)، وملاحظته الثانية في السطر الخامس هي أن المقصود بالدواب الجمال لطول المسافة^(٣٧)، كما يقول إن استعمال دواوين الجيوش بالجمع يقصد منه التفخيم. وفي رأيه أن استعمال رحمه الله في السطر الثامن غير مألوف إذ كانت المراسيم عادة تستخدم اللغات على المخالفين. وكلمة منتهاه غير المقروءة صُوِّبت استناداً إلى السطر ١٨. وفيما يخص السطر ٩ وما يليه يستغرب سوفاجيه إعادة ما ذكر في السطر ٤ وما يليه مع بعض التحوير. ثم يقول إن مرسومًا من بعلبك ورد على هذا الشكل.^(٣٨) ولكن السبب فيه هو أنه يذكر، إلى جانب مرسوم حاكم دمشق، المستند الرسمي الذي اعتمد عليه وهو مرسوم سلطاني. وفي نصنا لأمجال لافتراض مثل هذه الحالة. إذ أن المرسوم هو لحاكم الولاية (مرسوم كريم).

ويختتم سوفاجيه مقاله بالقول إن المعنى واضح رغم ما في النص من ثغرات، وهو يدور حول نزاع بين أهل تدمر وبعض البدو أو أهل القريتين^(٣٩)، حول حق الرعي في جبل البطم.^(٤٠) وأن أهل تدمر اشتكوا لعاصمة الولاية وأبرزوا المستندات التي تسمح لهم، من الوجهتين القانونية والإدارية، بارتياح المكان. عرض الحاكم الأمر على السلطة المركزية في القاهرة فأكدت حقوق سكان تدمر، واستند الوالي إلى قرار السلطان في إصدار مرسوم حفظ بعناية في محفوظات القرية، ونقش في الوقت نفسه، حسب العادة، على جدار الجامع الكبير.^(٤١)

(٣٦) هنا يخطئ سوفاجيه أيضاً فجبل البطم الذي كان التدمريون إلى وقت قريب يأخذون منه البطم هو إلى الشمال الغربي غير بعيد من تدمر (جبل المرأة والسويدية وحتى جبل البلعاس) وهذا ينطبق على النص تماماً (المعرب).

(٣٧) الدواب تشمل حتماً البغال والحمير كما كان الحال إلى وقت قريب (المعرب).

(٣٨) سوبرنهايم في مؤلف بعلبك الجزء الثالث رقم ٣١ وكذلك:

G. Wiet, Notes d'épigraphie Syro-musulmane, Syria, 1925, p.167.

(٣٩) راجع الحاشية رقم ٣٦.

(٤٠) لا يقتصر هذا الحق على الرعي بل أيضاً على قطف ثمر البطم لاستخلاص الزيت منه. وذلك أمر معروف في تدمر منذ أقدم عصورها وحتى وقت قريب (المعرب).

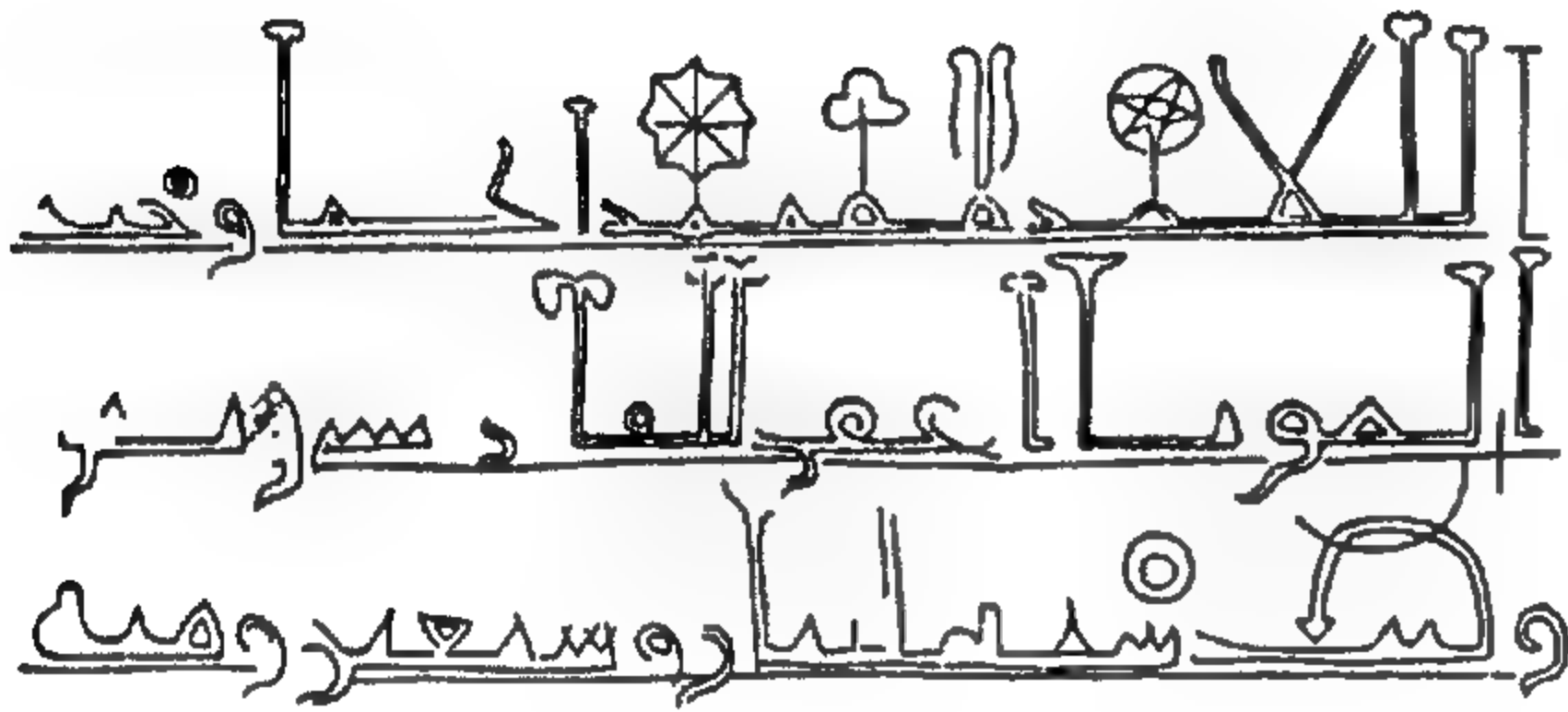
(٤١) حول تعليق المراسيم راجع غ. فييت المرجع المذكور سابقاً ص ١٦٥ في الأسفل.

(٤٢) راجع الحاشية رقم ٣.

(٤٣) هذا الاستنتاج يظل موضع شك مالم يدعم بشواهد أخرى مستقبلاً (المعرب).

- ١ يرحم (الله أوري) عبد الصمن بن عبيد
- ٢ ومحمد بن يزيد ماتقدم (كذا) من ذنبها
- ٣ وما اتأخر (كذا) وكتب في سنة عشر
- ٤ ومائة رحم الله من قرأ وقال امين (كذا)

٦ - ٤٠ غير منشور: حجرة الهيكل المركزي، الجدار الغربي للحنية الجنوبية^(٤٧)، في النقطة ٣٤ محزوز حزا خفيفا على صفحة الجدار ضمن إطار مزخرف مزين من طرفيه بشكل ذيل السنونو (المقاييس ٤٤ × ٢٥ سم).



- ١؟
- ٢ ... اغفر للقادي ذنبه؟
- ٣ وكتب سنة ثمان وسبعين ومئة^(٤٨)

ولا يقرأ سوفاجية إلا نصف السطر الثاني والسطر الثالث كله ويقول إنه فضل قراءة، القادي نسبة للقادسية على الفرات.

٧ - ٤١ غير منشور: الجدار الشرقي للحنية الجنوبية في النقطة ٣٥ (الطول ٢٢ سم).

- ١ كما وجب
- ٢ الموت (كذا) اغفر للقادي ذنبه
- ٣ وكتب سنة ثمان وسبعين ومئة

ونحن ممتنون لكل زميل يوفق لتحسين القراءة أكثر فأكثر (المعرب).

كما أن رئاسة تحرير المجلة ترى أنه من الممكن قراءة هذا النقش

على النحو التالي:

- ١ اللهم مميت الحيا (كذا) ومحبي
- ٢ الموت (كذا) اغفر للقادي ذنبه
- ٣ وكتب سنة ثمان وسبعين ومئة.

سليمان. ثم أن في المكان محرابين من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) معاصرين لتحويل المعبد إلى قلعة^(٤٤) ويبدو أن تحويل الهيكل المركزي إلى مسجد ليس أقدم من العام ٥٢٧ هـ (١١٣٢/١١٣٣ م).

يضيف سوفاجيه : ولهذه النصوص أهمية من ناحية علم المخطوطات إذ أن ثلاثة من النصوص التي ننشرها (رقم ٢٩ حتى ٤١) مؤرخة في القرنين الأول والثاني للهجرة. والرابع (رقم ٤٢) يذكر فيه عبارة مولى أمير المؤمنين لا يمكن أن يكون أحدث منها كثيرا.

والنصوص الأخرى (ماعدًا رقم ٥٢ ورقم ٥٣) يمكن أن تُردَّ إلى زمن مقارب. وليس بالأمر الهين أن يتضح أن هناك منذ ذلك الوقت المبكر ميلا لزخرفة بعض الحروف الميم خاصة، رقم ٤٠ وكذلك اسم الجلالة (رقم ٤١، ٤٣، ٤٦) الأمر الذي أدى منطقيا، للقرون التالية، إلى تلك الكتابة الرائعة التي هي الكوفي المورق.

٥ - ٣٩ غير منشور: على الجدار الشرقي من الحنية الجنوبية في النقطة ٣٣^(٤٦) (طول النص ٥٢ سم).

برحم عبد الصمد بركعت
ومئة بربريد ما سدم مرد سهما
وما بانر وكس سس عسر
وما رحم الله مررا ورا ورا مسر

(٤٤) انظر ما قبله ص ٥.
(٤٥) الرقم الأول هو رقمنا والثاني هو الرقم الأصلي في بحث سوفاجيه (المعرب).

(٤٦) راجع المخطط رقم ٢.

(٤٧) كان من الممكن أن يضع ضمن هلالين في السطر الثاني «ويغفر» (المعرب).

(٤٨) ولكن من الواضح أن القراءة يمكن تحسينها بشيء من الجهد ونحن نعرض هذه القراءة الجديدة التي اقترحناها زميلتنا وطالبتنا سابقا، السيدة منى المؤذن الامينة المساعدة للقسم الإسلامي في متحف دمشق الوطني:

- ١ يرحم ربي
٢ احمد بن ا
٣ ؟
٤ امين رب ا
٥ لعالمين
٦ وكتب
٧ سنة ست عشرة
٨ ومئتين
٩ رحم الله
١٠ من كتب
١١ و (من) قرأ وقال امين^(٤٩) وقرأ قال امين
- ١ (يرحم الله لأقذف ؟) بن منصور^(٥٠)
٢ وتاب عليه بما ما (كذا) تقدم من ذنبه
وما تأخر منه عليه نعمته
٣ ويهديه صراطاً (أ) مستقيماً وينصره الله نصراً
عزيزاً رحم من قرأه وقال امين
٤ وهو يس (ئ) ل الله ان يد اللهم
اغفر للمؤمنين
٥ اللهم زد وذلّ عدوه و ... ما يشتهي
٦ ... عليه ... الاسلام...^(٥١)
- ١٠ - ٤٤ غير منشور : الجدار الغربي للحنية
الجنوبية قرب الزاوية الجنوبية الغربية في النقطة ٣٨
(الطول ٥٠ سم)
- الله بعه بكر رحلوا
مردار الدنا مصر حبس
بابها حساب عرب

- ١ الله^(٥٢) ثقة بكر بن حلوان
٢ من دراسي الدنيا معين حبيب
٣ ؟ جبار عزيز
- ١١ - ٤٥ غير منشور : الجدار الشمالي للحنية
الجنوبية قرب الزاوية الشمالية الشرقية في النقطة ٣٩
(الطول ٤ سم).

الله بعه بكر رحلوا

الله ثقة محمد وموسى (كذا)

- ١٢ - ٤٦ غير منشور : الجدار الشرقي للحنية
الشمالية في النقطة ٤٠. (الطول ٣٥ سم).

(٥١) في آخر السطر : نقترح كلمة بعمله بدلا من نعمته (المعرب).

(٥٢) بالله (رئاسة تحرير المجلة).

- ٨ - ٤٢ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة الهيكل
المركزي قرب باب الدرج اللولبي في النقطة ٤٢
(الطول حوالي ٤٠ سم تقريباً).

حضر أبو بكر عبد الواحد
ابن عمرو السراي الحاجب
حضر [حم] بن عجب مولى
امير المؤمنين

- ١ حضر أبو بكر عبد الواحد
٢ ابن ابي عمرو السراي الحاجب
٣ حضر [حم] بن عجب مولى
٤ امير المؤمنين
- ٩ - ٤٣ غير منشور : الجدار الشرقي للحنية
الشمالية في النقطة ٣٧ (الطول ١٠٠ سم تقريباً).

يرحم الله لأقذف بن منصور
وباب غله بما ما من مصر مدنيه وما باخر منه عليه نعمته
ويهديه صراطاً مستقيماً وينصره الله نصراً
وموسى الله ارد...
اللهم زد...
كرعنه عليه...
سلام ورحمة ربك كل من سرحه

(٤٩) في السطر الثالث نقترح اسم العلم امك ولا نرى ضرورة لإضافة
(ومن) آخر السطر ١١ (المعرب).

(٥٠) ترى رئاسة تحرير المجلة ان القراءة تقتضي إضافة كلمة «ويتم» هنا.

رحم
برسبراب الله عليه وعفر
له كسبه ما عديم من كسبه وما ل
وسر عليه معبوا ادا
وسر الله نصر عررا

الله اعمر
بر بربر
د العا لمر (٥٣)

١ اللهم اغفر
٢ لـ [محد] حمد
٣ بن يزيد امين
٤ رب العالمين

١ يرحم ربي ؟

٢ بن عيسى تاب الله عليه وغفر

٣ له ذنبه ماتقدم من ذنبه وما (تأ) خر؟

٤ عليه ؟

٥ وينصره الله نصراً عزيزاً

١٦ - ٥٠ غير منشور : حجرة الهيكل المركزي،
الجدار الشرقي للحنية الجنوبية في النقطة ٤٤
(الطول ٥ سم).

١ يرحم ربي محمد بن موسى برحمته محمد بن موسى
٢ الله ثقة احمد
٣ بن مومن بن عبد الله بن موسى بن عر الله

١٧ - ٥١ غير منشور : حجرة الهيكل المركزي،
الجدار الشرقي للحنية الجنوبية في النقطة ٤٥
(الطول ٥٥ سم).

برحمته احمد بن نصر
ومو سهد لاله لاله

١ يرحم ربي احمد بن نصير
٢ وهو يشهد ألا (ا) له (ا) لا (ا) الله

١٨ - ٥٢ غير منشور : حجرة الهيكل المركزي في
النقطة ٤٦.

أبو السرايا وأبو نصر (غير مقروءتين) في سنة خمس
وخمسين وخمسمائة

الجزء الرابع رقم ٢٧) (والله ثقة محمد بن موسى بيد لهاب بن
يحيى).

١٣ - ٤٧ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة
الهيكل المركزي، قرب الدرج اللولبي، في النقطة ٤١
(الطول ٥٠ سم تقريباً).

الله اعمر
بر بربر
د العا لمر (٥٣)

١ [و]ص[لى] الله على محمد النبي
٢ وعلى امير المؤمنين علي
٣ الوصي التقى الزكي والحسن
٤ والحسين وفاطمة وكتب
٥ عبد الرحمن ابن ؟ يعقوب

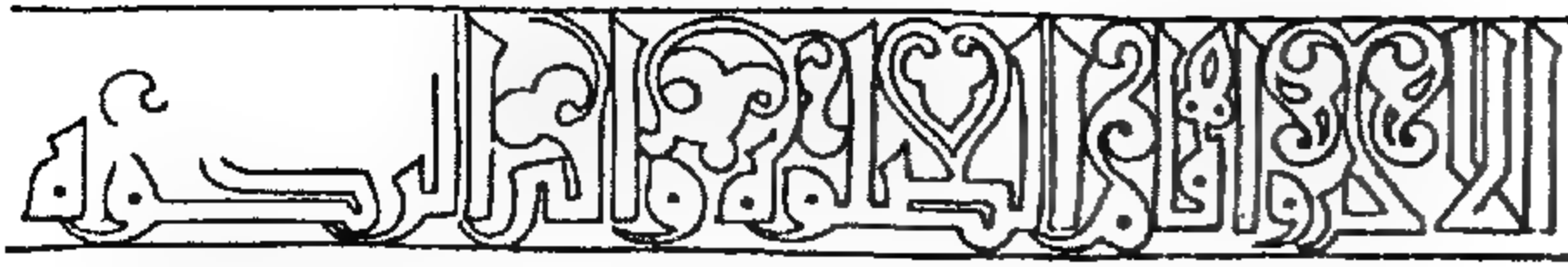
١٤ - ٤٨ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة
الهيكل المركزي تحت رقم ٤٢ في النقطة ٤٢ (الطول
حوالي ٣٥ سم).

بصر احمد برعسكر بن محمد
بنار الهاد

١ حضر احمد بن عسكر بن محمد
٢ الحاجب

١٥ - ٤٩ غير منشور : الجدار الغربي للحنية
الجنوبية في النقطة ٤٣ (الطول ٦٠ سم).

(٥٣) يقول سوفاجيه إن النصوص (٤٤، ٤٥، ٥٠) تؤكد قراءة الكتابة
المرسومة على باب مدفن إلهيل بتدمر (سجل الكتابات التدمرية،



١٩ - ٥٣ الجدار الشرقي لحجرة الهيكل المركزي
بجانب رقم ٦٠ في النقطة ٤٧ (المقاييس ٦٠ × ١٠٠ سم).
خط نسخي سيء الشكل.

هو به
المرءة وقد فقه
المنصف سكت
الهزار وصاح
مب الزلحف ثم
كتبه محمد ابن
جعفر ابن
شيكاس التدمري

بسم الله الرحمن الرحيم. انما يعمر مساجد الله
من آمن بالله واليوم الآخر و اقام الصلوة واتى الزكوة
ولم يخش الا الله فعسى اولئك أن يكونوا من المهتدين،
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن
أمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستون
عن الله والله لا يهدي القوم الظالمين.

ب - حول صدفة المحراب - الحروف نفسها ولكنها
أكثر بساطة وأصغر حجماً.

فأقيموا الصلوة واتوا الزكوة واعتصموا بالله هو
موليكم فنعم المولى ونعم النصير.

ويعقب سوفاجيه بأن أسلوب الحروف وكذلك
أسلوب المتشابكات التي تملأ زوايا المحراب، تجعله
معاصراً للكتابة رقم ٥٤ وبتاريخ هذه الكتابة (٥٢٧ هـ /
١١٣٢ - ١١٣٣ م) تم تحويل الهيكل المركزي
إلى مسجد.

١ هان المزجاء (المزجي كذا) هويته هويناً (كذا)

٢ وقد فيه المنصف؟

٣ سكت الهزار وصاح

٤ في الزلحف ثم؟

٥ كتبه محمد بن

٦ جعفر ابن

٧ شيكاس التدمري^(٥٤)

(ب) النصوص التذكارية

٢٠ - ٥٤ : راجع النص رقم ١ في هذا البحث.

٢١ - ٥٥ غير منشور : (متحف دمشق ع - ٣٦٤٣)

(المقاييس ١٨٠ × ٨٥ سم). محراب من الجص كان
في الزاوية الجنوبية الشرقية من الحنية الجنوبية في
النقطة ٤٩ من الهيكل المركزي للمعبد.

١ - الشريط حول البلاطة كوفي موزق، الحروف
متوسطة الحجم.

والحنية الأخرى (متحف دمشق ع - ٣٦٤٣).
(المقاييس ١٨٦ × ٨٤ سم)، راجع الشكل رقم ٣. لم
ينشره سوفاجيه، ولكن متحف دمشق جبره ورممه
وتتضح فيه آية الكرسي، والآية ٧٧ من سورة الحج.
استنساخ جان كانتينو بالورق الطابع، على
الواجهة الجنوبية من البرج المسمى «برج بناغش»
النقطة ٥١ نسخي ايوبي.

السطور ١ - ٤ هان وقل فيه المنصف

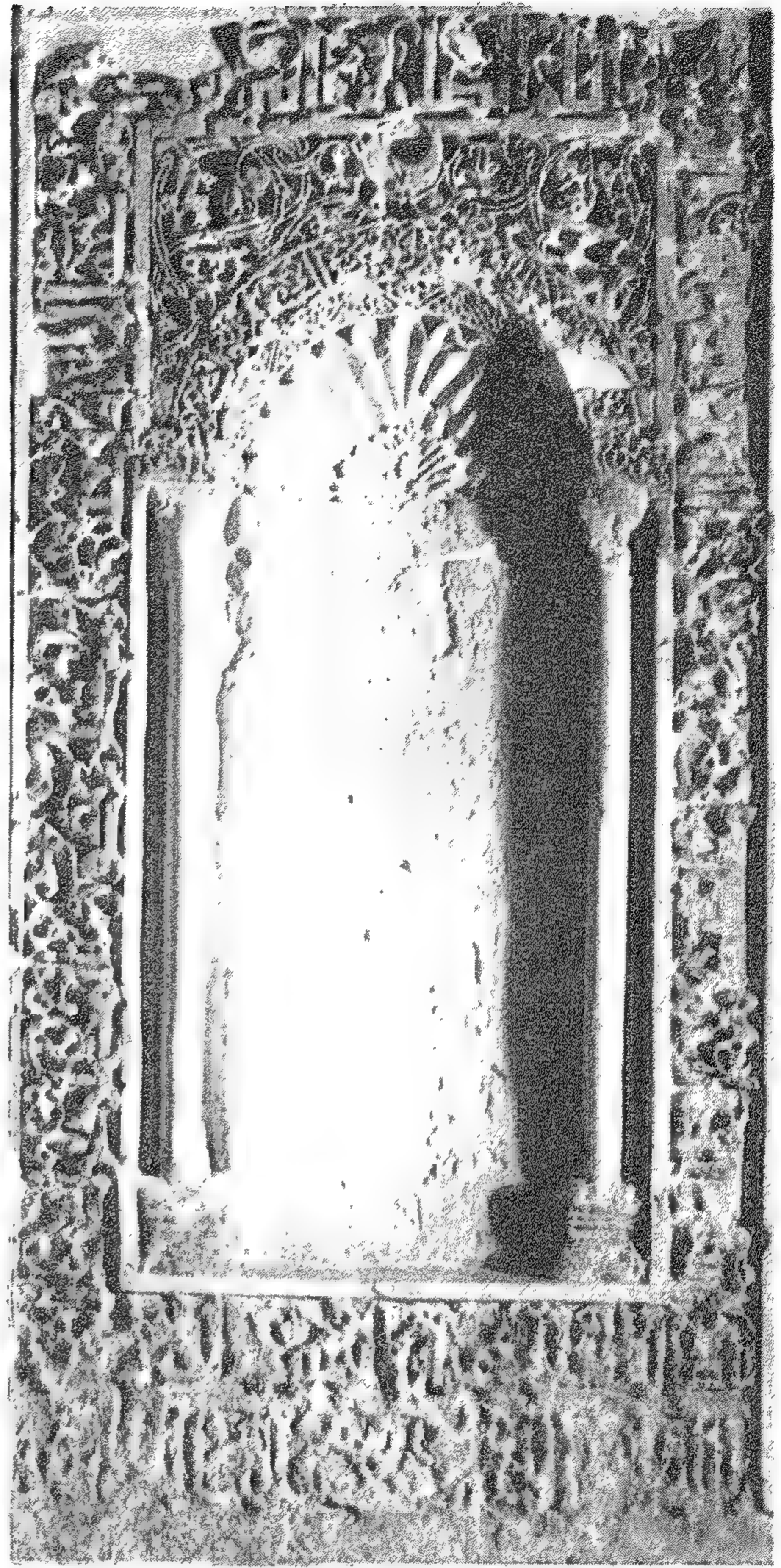
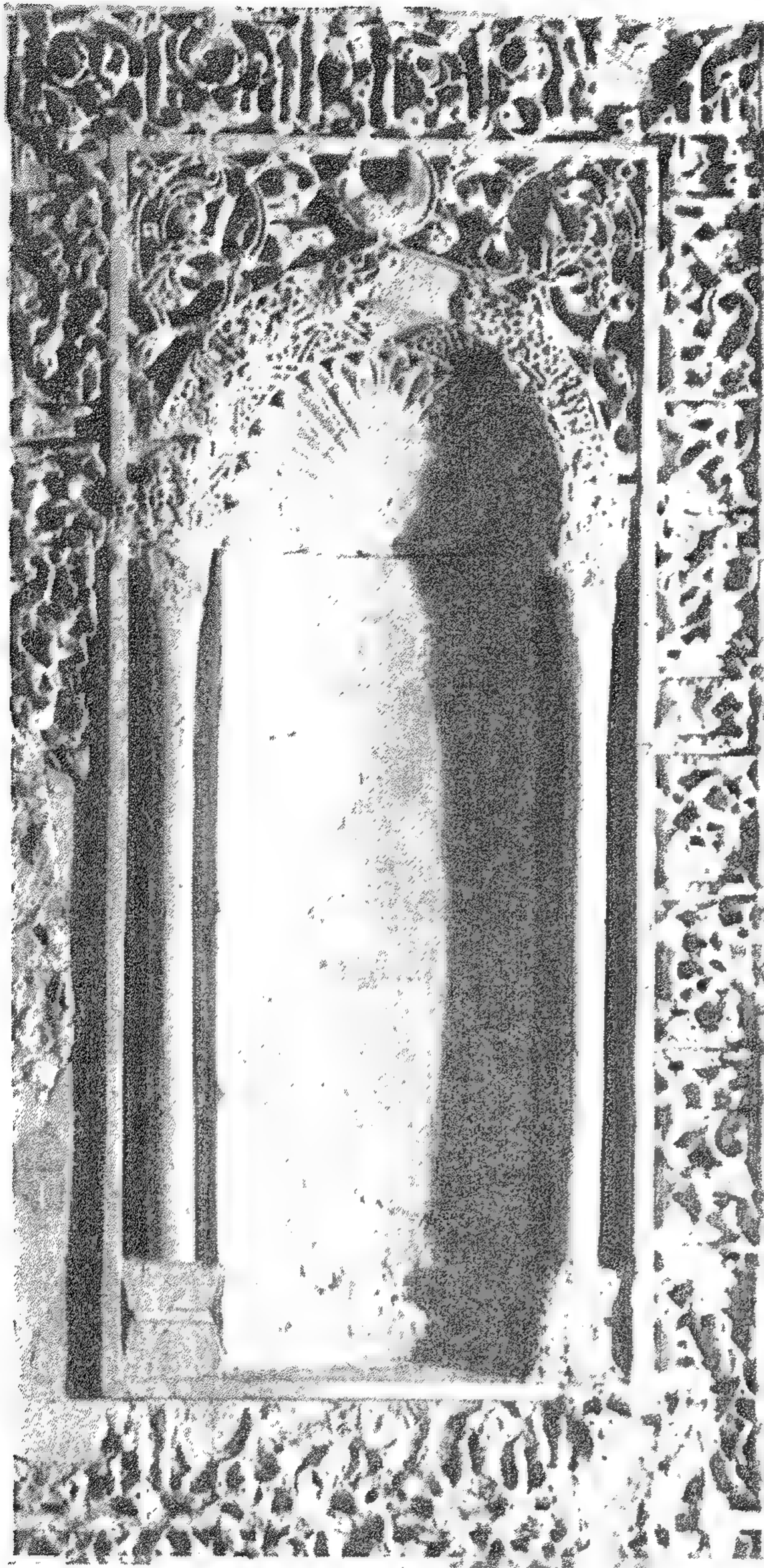
سكت الهزار وصاح فيه الزلحف تم

٥ كتبه محمد ابن

٦ جعفر ابن

٧ شيكاس التدمري

(٥٤) يبدو سوفاجيه عجزه عن قراءة السطر الأول ولكنه يعرف أنه بيت
من الشعر الشعبي، وهو يرى أن محمد بن جعفر بن شيكاس
التدمري هو الذي كتب المرسوم الذي مررنا به من قبل، وهذا الأمر
قد يكون صحيحاً. وعلى كل حال فإننا نقرا النص كما يلي:



الشكل رقم ٣ :

المحراب الثاني (ع - ٣٦٤٣)

المحراب الأول (ع - ٣٦٤٢)

نسخة طبق الأصل عن النص رقم ٥٦ (رقم ٢ في بحثنا هذا).

٢٤ - ٥٧ : نشره هوار في مقاله المسمى «كتابات عربية من تدمر» في مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٢٩م، وهو يحمل رقم ٢ في مقاله المذكور.^(٥٥) والنص وجد على العضادة الجانبية الجنوبية لبوابة المعبد في النقطة ٥٢.

١ بسم الله الرحمن الرحيم

٢ [أمر] بعمارة هذا البرج المبارك من ماله المولى

٣ [الآ] ميرالاجل السيد الاوحد الاصفهسالار الكبير

.....

يعتقد سوفاجيه أن هذا النص كان في الأصل

Cl. Huart, Inscriptions arabes de Palmyre, dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1929, No 2.

٢٧ - ٥٩ : هوار، كتابات عربية من تدمر المذكور سابقا رقم ٣ (السطور من ١ الى ٤) ورقم ٤ (السطور من ٥ - ١١) كان هذا النص بالأصل في مسجد الهيكل المركزي في النقطة ٥٤ والآن في مستودع الآثار^(٥٩) (رقم ٢٣٢ A و ١٣ A) والسطور الثلاثة الأخيرة المنقوشة عموديا إلى يمين النص غير منشورة سابقا.

- ١ أمر بعمارة هذا المكان
- ٢ المبارك الأمير هبة بن الأمير
- ٣ عيسى أيده الله ووفقه وغفر له
- ٤ ولوالديه ولجميع المسلمين
- ٥ عمل المعلم
- ٦ عبد الكريم
- ٧ بن سالم بن عبد الكريم
- ٨ في شهور سنة سبع مائة
- ٩ كتبه احمد بن يحيى الصيقل
- ١٠ رحم الله من ترجم عليهما
- ١١ وجميع المسلمين
- ١٢ ورحم الله من ترجم
- ١٣ على سالم ابو حـ...
- ١٤ مكان ؟ رحا فنه

يقول سوفاجيه معلقا على النص إنه يتعلق بترميم لا بتأسيس (راجع رقم ٢٢ - ٥٥) وإن هبة في السطر الثاني كما ذكر هوار (في مقاله المذكور سابقا رقم ٢٤٢) هو اختصار لاسم هبة الله. ولعل هذا الأمير هو أحد مشايخ عشيرة الفضل (جان كانتينو، لهجة تدمر العربية، الجزء الاول، ص ١٠^(٦٠)) ويرفض تحليل هوار لكلمة صيقل التي اعتبر معناها (الصيقل) ويقدر سوفاجيه أنه اسم علم بدوي ويستشهد ببحر صيقل^(٦١). ثم يضيف إنه لا يعرف ما

(٥٩) كان متحف تدمر انثذ يسمى مستودع الآثار (المعرب).

(٦٠) J. Cantineau Le dialecte arabe de Palmyre, I, p. 10

(٦١) قرب خان أبو الشامات على طريق دمشق - بغداد (المعرب).

- ١ بسم الله الرحمن الرحيم
- ٢ عمل هذا المسجد المبارك في ايام الامير الاجل السيد
- ٣ الاوحد الاسفهلار الكبير ناصر الدين صلاح الاسلام والمسلمين
- ٤ أمير الجيوش والمجاهدين أبي عبد الله محمد بن شيركوه سيف أمير المومـ[نين]
- ٥ [خلـ]د الله ملكه الحاجب الاجل السيد ناصح الدولة ثقة الملك
- ٦ [كلمتين أو ثلاث] في ربيع الأول سنة ست وسبعين وخمس مائة عظم الله
- ٧ [كلمتين أو ثلاث غير مقروءة]^(٥٦)

٢٥ - ٥٧ مكرر : الزاوية الجنوبية الغربية من معبد «بعل» في مخزن الحبوب ببيت آل حديد نسخة الاستاذ ماسينيون (مجلة الدراسات الاسلامية، ١٩٢٩م، ص ٢٣٧، رقم ٢).^(٥٧)

- ١ بسم الله الرحمن الرحيم
- ٢ انشأ (?) هذا المسجد المبارك في ايام
- ٣ الامير الاجل ناصر الدين صلاح الاسلام والمسلمين
- ٤ أبي عبد الله محمد بن شيركوه سيف أمير المؤمنين
- ٥ الحاجب الاجل ناصح الدولة ثقة الملك
- ٦ ربيع الأول سنة ست وسبعين وخمس مائة طـ ... الله..

ويرى سوفاجيه أن هذا النص نسخه عن رقم ٥٧^(٥٨)

٢٦ - ٥٨ : راجع رقم ٣ في بحثنا هذا.

(٥٦) نقترح في السطر الاخير اجره (أو ثوبه) أمين.

(٥٧) ولم يعثر على هذا النص بعد ذلك.

(٥٨) وطالما أنهما متماثلان كان بإمكان سوفاجيه أو يرممها أكثر مما فعل (المعرب).

دور الشخص المذكور في السطور ١٣ و ١٤.

٢٨ - ٦٠ : راجع رقم ٤ في بحثنا.

٢٩ - ٦١ غير منشور: (٦٢) نص وارد من أحد المنازل التي كانت تُشغل صحن المعبد وهو الآن في مستودع الآثار (المتحف) كل نصف سطر في نطاق صغير (المقاييس ٣٧ × ٢٥ سم)؛ الخط نسخي غير مهذب وحروفه صغيرة.

١ هذه الدار أضأت بهجةً وتجلّت ظرفاً للناظرين
٢ كُتب السعد على أبوابها أدخلوها بسلامٍ آمين

يقول سوفاجيه إن هذه الكتابة مألوفة على واجهات المنازل ولا يمكن أن تكون أقدم من القرن التاسع عشر.

٣٠ - ٦٣ غير منشور : كتابة عربية بثلاثة سطور على شريطين كانت سابقاً على باب أحد المصليات أمام المسجد والآن عند أحد أهالي تدمر (المقاييس ٣٠ × ٦٠ سم).

١ انشأ هذا المكان المبارك الحاج

٢ عليّ ابن المرحوم زيتون غفر الله له و

٣ لوالديه سنة ١٠٨٢

يقول سوفاجيه تعليقاً أن النص يؤكد إلى حد ما الرواية التي تورد أن بني زيتون قد سيطروا على تدمر في القرن السابع عشر والثامن عشر قبل بني عروق.

٣١ - ٦٤ غير منشور : كتابة كانت من قبل فوق باب المسجد في النقطة ٥٩ وهي الآن في مستودع الآثار (المتحف) تحمل الرقم ١٢ A ، وهي مؤلفة من خمسة سطور (المقاييس ٣٤ × ٤٥ سم).

١ بسم الله الرحمن الرحيم

٢ ذا جامع قد شكى (كذا) الخراب للتعمير افاد ان

٣ خورشيد اغا المدير

٤ فيا لها من نعمت (كذا) نال بها الرضا من رب بما
قد سطرت تسطيراً

٥ سنة ١٣٠١ هجرية (؟)

قرأ النص المرحوم الأمير جعفر الحسني مدير متحف دمشق الوطني آنئذ. وذكر أن تاريخ ١٣٠١ هـ يبدو مؤكداً بسبب إيراد ذكر المديرية. لأن مديرية تدمر لم تحدث إلا خلال القرن التاسع عشر.

إلا كلمتين هما (الكاهن) في السطر الأول و (بن) في السطر الثاني؛ أرجع إلى النص الفرنسي، ص ٧٠ (رئاسة تحرير المجلة).

(٦٢) الرقم ٦٢ هو خريشة بعده حروف لا علاقة لها بالعربية أو العبرية ولعلها تدمرية (المعرب). لم يستطع كانتينو أن يتبين في هذا النص

بعض مصادر تأريخ المغرب في عصر الدولة المرابطية

للدكتورة صباح إبراهيم الشخيلي

ملخص البحث : إن قضية إعادة كتابة تاريخ الأمة - الذي يشغل أذهان معظم مؤرخينا اليوم - لابد أن يبدأ بدراسة دقيقة لمنهجية كتابة التاريخ في تراثنا العربي الإسلامي. ومن هذا المنطلق يأتي التعريف بالمنهج التاريخي في المغرب العربي خلال عصر الدولة المرابطية، تلك الدولة التي قامت بدور مهم في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

يواجه دراسة تاريخ المرابطين عقبات كثيرة، منها قلة المادة التاريخية التي وصلتنا في أيام المرابطين. فمعظم المصادر المعاصرة التي دونت آنذاك قد فقدت أو أُلغيت من قبل أعدائهم، لكن هذا لا يعني استحالة تدوين تاريخ المرابطين، خصوصاً إذا اعتمد الباحث على المصادر الأخرى غير التاريخية للإفادة منها في هذا الجانب.

من المعروف عن المرابطين اهتمامهم الشديد بالعلم وأهله، وازدهار الحركة الفكرية على أيامهم في بلاد المغرب والذي أدى بدوره إلى تعدد أنواع المؤلفات المغربية. وهذا وحده يعني تقدم الباحث في هذا الطريق. فالمصادر التي وصلتنا في ذلك العدد يمكن حصرها بالمصادر التاريخية وكتب التراجم والسير والكتب الفقهية والرسائل والوثائق المرابطية وأخيراً كتب الأدب.

اعتمد كثير من تلك المصادر على استعراض المعلومات، وترتيبها ترتيباً حولياً، أو حسب الشخصيات الرئيسية على أيام المرابطين، بيد أن دراسة هذه المصادر وتحليلها تحليلًا دقيقاً، سيقود إلى نتائج مهمة.

إن تلك المصادر، وإن تنوعت أشكالها، لكن بالإمكان الحصول منها على مزيد من المعلومات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، التي يمكن العثور عليها في ثنايا هذه المصادر.

المرابطون وحركة التدوين التاريخي

مؤلفات مليئة بالأحداث التي تحتاج إلى التصنيف بل وإلى التفسير والنقد. أما المجموعة الثانية فهي ما ألفه الكتّاب المحدثون من كتب تاهت في نظريات مبهمة سواء في مناهجها أو في تحليلاتها. أما ما كتبه الأجانب، وهو المجموعة الثالثة، فإنه يزجر بأحكام سلبية وآراء خاطئة حول تاريخنا في المغرب العربي، وهو غير مرتبط ارتباطاً عضوياً بواقع التاريخ العربي.

في البدء لابد لي من دعوة مؤرخينا إلى إعادة كتابة تاريخ المغرب العربي الوسيط، بوصفه جزءاً من دعوتنا إلى إعادة كتابة تاريخ الأمة. والسبب في هذه الدعوة واضح وبسيط، وهو أن ما نجده اليوم من كتب حول تاريخنا في المغرب العربي يمكن تبويبه إلى ثلاث مجاميع، الأولى ما كتبه مؤرخونا القدامى من

حكامهم معركة الجهاد في الأندلس، وجندوا كل الطاقات لصد العدوان الأسباني، حتي روت دماء أهل المغرب بطاح الأندلس وسجل التأريخ أسماء أبطال المرابطين وأصبح اسم يوسف بن تاشفين يقترب باسم صلاح الدين وغيره من أبطال المعارك الصليبية، وذلك في مناصرة ملوك الطوائف في الأندلس، وتلبية نداءاتهم، في مدافعة النصاري، وكسر شوكة ملوك قشتالة وليون وقطالونه وأرغون.

ولكن هذه الدولة، وعلى الرغم من الدور الرائع الذي لعبته في تأريخ المغرب العربي، فإنها لم تلق من المؤرخين المحدثين اهتماما يستحق الذكر، بحيث يكشف النقاب عن ما لهذه الدولة من دور مهم في تأريخ الحضارة العربية وذلك على ضوء ما تركته من آثار تستحق العناية. وقد يكون هناك بعض العذر للمؤرخين المحدثين في إغراضهم عن الإفاضة في تدوين تأريخ المرابطين، والتوسع في توضيح الدور الذي قاموا به، وذلك بسبب قلة المادة التاريخية التي يمكن الاعتماد عليها في مثل هذه الدراسات، فقد ضاعت مصادر معاصرة في غاية الأهمية مثلاً: كتاب «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية»، لابن الصيرفي، وكتاب «التأريخ» للقاضي عياض.

والواقع أن بعض المؤرخين، الذين كتبوا بعد قرون من زوال الدولة المرابطية، أمثال ابن عذارى في كتابه «البيان» وابن أبي زرع في كتابه «روض القرطاس»، ومؤلف مغربي مجهول في كتابه «مفاخر البربر» وعبد الواحد المراكشي في كتابه «المعجب» وابن خلدون في كتابه «العبر»، قد عثروا على بعض الكتب المعاصرة للمرابطين، سواء في مجال التأريخ أو الأحكام والنوازل أو الأدب فأفادوا منها وشكلت مادة تاريخية لا بأس بها في تدوين تأريخ المرابطين، مما يمكن أن تكون نقطة الانطلاق في التعرف على طبيعة الكتابات التاريخية على أيام المرابطين ومناهجها.

والملاحظة الجديرة بالاعتبار هي أن قضية تجديد كتابة تأريخ المغرب العربي الوسيط يتطلب عملاً جماعياً يتعاون فيه الباحثون من مختلف الاختصاصات، يأخذون مادتهم في التأليف العربية التراثية متبعين منها متجدداً، وهذا لا يتحقق إلا بشروط كثيرة وفي أمد طويل. أما عن هذه الشروط فيمكن إجمالها بما يلي: التعامل مع أنواع مختلفة من الوثائق، بل البحث والتنقيب عن وثائق جديدة أولاً، ثم الاهتمام بكل الأحداث لا بنوع معين ثانياً، وانتقاد الأحداث بذهنية متفتحة ثالثاً، وأخيراً إعادة رواية الوقائع وفق مبادئ الأمة وأهدافها ككل.

وأخيراً لابد لنا من القول أن قضية تجديد دراسة التأريخ الذي يشغل أذهاننا اليوم والذي يمكن اعتباره مشروعاً موازياً في أهميته لمشروعات التنمية والتقدم في مجالات الحياة المختلفة، يجب أن يبدأ بتجديد المنهج الذي نكتب به تأريخنا. ولابد - من وجهة نظرنا - أن يسبق ذلك دراسة لمنهجية كتابة التأريخ في تراثنا العربي الإسلامي، متخذين من هذه الدراسة اللبنة الأولى في إعادة كتابة تأريخ الأمة العربية.

ومن هذا المنطلق نحاول في الصفحات التالية أن ندرس المنهج التأريخي في المغرب العربي الوسيط في فترة محددة من تأريخها، كمساهمة بسيطة منا في إعادة كتابة تأريخنا المجيد.

أما الفترة التي ننوي دراستها من تأريخنا العربي الإسلامي في المغرب، فهي عصر الدولة المرابطية (٤٦٢ - ٥٤١ هـ / ١٠٧٠ - ١١٤٧ م) ذلك العصر الذي كان فيه للدولة المرابطية دوراً رائعاً، حيث خطت الخطوات الأولى على طريق وحدة المغرب والأندلس. فلقد نجح المرابطون، وكما هو معروف، في توحيد المغربين الأقصى والأوسط (الجزء الغربي من المغرب الأوسط) والأندلس تحت سيطرتهم، وقاد

ومع أنه لا غضاضة في أن تتخذ الدولة مذهب فكريا معيناً، خصوصاً وأن هذا الأمر كثيراً ما كان ظاهرة ملحوظة، في غير ما دولة من دول الشرق والغرب، ولكن هذا لا يعني أن اضطهاداً «فكرياً» كان ينال غير الفقهاء المالكية، أو أن الأمر يقضي على أصحاب الفلسفة والفكر دونما سواهم.

ومهما يكن من شيء، فإن رعاية المرابطين للمذهب المالكي لم تقض على الحياة الفكرية في المغرب، ولعل مما يدل على ذلك ازدهار حركة التأليف ونشاطها في مجالات المعرفة المختلفة، حيث نجد أن كبار الكتاب والمؤرخين والقضاة والفقهاء قد برزوا على أيام المرابطين.

ولكن إذا كانت الكتابات التاريخية في عصر المرابطين قد ضاعت أو تلفت، فإن هذا لا يعني أننا قد فقدنا الأمل في إمكانية تدوين تأريخهم، ومعرفة المنحى العام لهذا التأريخ. ذلك لأن هناك مصادر مختلفة، إلى جانب المصادر التاريخية، يمكن الاستفادة منها في إبراز الوقائع وتصورها، ومعرفة طبيعة المدرسة التاريخية التي اعتمدت عليها، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذه الدراسة.

المؤلفات المغربية المرابطية ومنهجها التاريخي

تمتاز المؤلفات المغربية في عهد المرابطين بتعدد أنواعها. وهذا يعني تقدم المنهج التاريخي في أيامهم. فالمصادر التي وصلت إلينا والتي تعود لذلك العهد يمكن تصنيفها إلى كتب التأريخ وكتب التراجم والسير، ثم الكتب الفقهية، والرسائل والوثائق المرابطية وأخيراً كتب الأدب. وسنحاول في هذا البحث دراسة بعض هذه المؤلفات للتعرف منها على طبيعة المدرسة التاريخية المرابطية في المغرب ومناهجها.

ولكن الحقيقة التي يجب أن تظل ماثلة في الأذهان هي أن أعداء المرابطين قد شوهوا تأريخهم، ورموهم بكل نقيصة، وقد انساق وراء هذا الاتجاه بعض الباحثين المحدثين الذي اعتمدوا على بعض الكتب المدونة في زمن الموحدين، مثل كتب البيزق، وابن تومرت والمراكشي وغيرهم ممن طمسوا كل ما يشرفهم، فأصدروا أحكامهم الجائرة على هذا الأساس ورسموا صورة قاتمة للحياة الفكرية في عهدهم.

على أن المتتبع لتأريخ المرابطين الذي أمتد قرابة قرن من الزمن، يجد اهتمامهم الشديد بالعلم وأهله، مما كان له أبلغ الأثر في ازدهار الحركة الفكرية في المغرب. فهذا علي بن يوسف بن تاشفين، الذي شد أزر العلماء بكل السبل، واستقدمهم إلى مراكش حتى اجتمع إليه منهم كما يقول المراكشي - مالم يجتمع في عصر من الأعصار.^(١)

ولم تكن دعاية العلماء والأدباء والكتاب والفقهاء مقتصرة على علي بن يوسف، بل شمل الأمر كذلك كل الأمراء المرابطين الآخرين، فإذا بنا أمام دولة تحمل مشعل حضارة زاهرة في ربوع المغرب والأندلس في ذلك الوقت، وفي مختلف مجالات المعرفة الأخرى.

ومع هذه الصورة التي رسمناها للحياة الفكرية في المغرب في عهد المرابطين، إلا أن الاتجاه الفكري الملاحظ والسائد آنذاك هو الاتجاه الممثل للمذهب المالكي، الذي برز من خلال تشجيع الدراسات الفقهية وكتب التراجم والسير.

يقول المراكشي في ذلك: «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين علي بن يوسف - ويحظى عنده إلا من عَلم عِلم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفتت من ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ سواها».^(٢)

(١) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تاريخ أخبار المغرب، طبعه وحجمه وغلق حواشيه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي،

ط ١ (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٩م)، ص ١٦٨، ١٧٢.

(٢) المراكشي، ج ١، ص ١٦١.

١ - كتب التاريخ

تهتم كتابات المؤرخين المرابطين التي ننوي التعرف عليها وعلى منهجها، بتاريخ الدولة المرابطية ككل، وقد كتبها أعلام بارزون أرخوا للأسرة المرابطية بشكل مفصل.

يتصدر هذه المجموعة أبو بكر يحيى بن محمد بن يوسف الأنصاري المعروف بابن الصيرفي المتوفي عام ٥٥٧ هـ / ١١٧٤ م، وهو صاحب كتاب «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية». الذي كان كاتباً للأمير المرابطي تاشفين بن علي بن يوسف، حيث يصفه لسان الدين بن الخطيب بـ «الكاتب المؤرخ»^(٢)، ويقصد كاتب الأمير تاشفين ومؤرخ الدولة المرابطية. فضلاً عن اهتمام هذا العالم المؤرخ بالتأريخ فقد كان مهتماً بالحديث واللغة والأدب، فكان كاتباً «مجيداً» أيضاً. أما كتابه «الأنوار الجلية» والذي يسمى أيضاً بـ «تأريخ ابن الصيرفي الصغير»^(٣)، فإنه يعد الآن مفقوداً. غير أنه من حسن الحظ، بقيت منه شذرات تناقلتها المؤلفات بعده، من ذلك ما يذكره عنه مؤلف كتاب «مفاخر البربر»، ويضيف ابن عذارى بين مصادر كتابه «البيان المغرب».

بينما يستمد منه ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة»، وبعده مؤلف «الحلل الموشية»، ثم أبو عبد الله محمد بن العباس الشطبي في كتابه «الحجان في مختصر أخبار الزمان»^(٤).

وسنحاول دراسة جميع ما تبقى لنا من نصوص «الأنوار الجلية» لتتعرف منها على النهج التاريخي

(٢) لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤ م)، ج ١، ص ٤٥٠.

(٤) الخطيب، ج ١، ص ١٦٢.

(٥) لا يزال هذا الكتاب مخطوطاً في الخزانة العامة في الرباط برقم ك ٢٣٢٦.

(٦) مؤلف مجهول، مفاخر البربر، تحقيق ليفي بروفنسال (الرباط، ١٩٣٤ م)، ص ٥٩.

(٧) ابن عذارى المراكشي. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،

لمؤرخ الدولة المرابطية الأول ابن الصيرفي ولا سيما أن هذا الكتاب يعد من أشمل ما كتب عن المرابطين وأهمها باعتراف صاحب كتاب «مفاخر البربر»، الذي يقول عنه: «ومن أراد الوقوف على أخبارهم وسيرهم (أي المرابطين) فليطالع كتاب ابن الصيرفي الذي ألفه في دولتهم وسماه «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية»، وهو كتاب ممتع مفيد»^(٥).

ومن مطالعتنا للنصوص المتبقية من كتاب ابن الصيرفي «الأنوار الجلية»، نرى بأن هذه النصوص قد سدت نقصاً واضحاً في معرفتنا عن التأريخ المرابطي، وغطت معظم جوانبه من جهة وأنها لتقوم خير دليل على طبيعة الكتابة التاريخية التي انتهجها هذا المؤلف من جهة أخرى. فهو يتكلم عن نسب المرابطين وأصولهم الصنهاجية^(٦)، وعن نظام الحكم المرابطي، السلطة والظروف التي تحيط بذلك. فالأمير المرابطي يسمى أحد الأبناء ولياً للعهد ويستشير بعد ذلك رؤساء القبائل والعلماء والفقهاء، وبعد إقرارهم للأمر يطلب من كتبته إنشاء البيعة وإرسالها إلى عماله وقضاة في أنحاء المغرب والأندلس. وقد جرت العادة أن يجتمع الأمراء والأعيان في كل ناحية من نواحي الدولة المرابطة لمناقشة هذا الأمر وإرسال الرد بعد ذلك^(٧).

ويتكلم ابن الصيرفي كثيراً عن النشاط العسكري للمرابطين من أجل إنقاذ الأندلس من محاولة الاسترداد الصليبي بعد استغاثة الأندلسيين بهم^(٨).

تحقيق إحسان عباس، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠ م)، ج ٤، ص ٦٠.

(٨) ابن عذارى، ج ٤، ص ٧٨، ٩٦.

(٩) ابن عذارى، ج ٤، ص ٤١ - ٤٢، ٩٠ - ٩١؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامه (الدار البيضاء، ١٩٧٩ م)، ص ٩٢ - ٩٧؛ الخطيب، ج ١، ص ١١٠ - ١١٤، لسان الدين بن الخطيب، «تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط»، وهو جزء من كتاب أعمال الأعلام، تحقيق أحمد مختار العبادي والاستاذ محمد ابراهيم ككتاني (الدار البيضاء، ١٩٦٤ م)، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

التي نزلت الأندلس واستقرت فيه. إن هذا التنوع في المعلومات التي دونها ابن الصيرفي في «تأريخه»، يتيح لنا القول بأهمية مؤلفه وقيمته التاريخية الكبيرة.

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نتعرف على المصادر المدونة التي اعتمدها ابن الصيرفي في تسجيل تأريخ المرابطين، لكنه على ما يبدو كان يجمع أخبارهم بطريقة البحث والتقصي عنها، فهو يقول مثلاً في معرض حديثه عن أصل حكام المرابطين: «لم أزل أطلب نسب لمتونة (قبيلة الأسرة المرابطية الحاكمة)، حتماً لم أجد منه، إلا أن الجد الذي تفترق منه أفضاذهم هو ترجوث»^(١٤) ومع أن ابن الصيرفي لا يوضح لنا الميادين التي طرقها في بحثه عن نسب المرابطين، إلا أنه من المؤكد أنه استقاها إما عن الكتب الموجودة في زمنه وأهتت بنسبهم، أو عن أشخاص معاصرين كانوا يعرفون النسب المرابطي ويحفظون أصوله. من ذلك ما ذكره لنا ابن الصيرفي نفسه، حيث أشار إلى اعتماده في تدوين معلوماته على لسان بعض الأشخاص المعاصرين له، والذين يصفهم بالصدق والمعرفة ومنهم أبي الفضل جعفر الفتى، حيث يقول عنه «حدثني أبو الفضل جعفر الفتى، وكان له صدق، وفي نفسه عزة وشهامة وكرم»^(١٥)، ومع ذلك كله فيجب أن لا ننسى أن ابن الصيرفي نفسه كان معاصراً للمرابطين، ويعد شاهد عيان لأحداث دولتهم.

من استقراءنا للنصوص المتبقية من كتاب «الأنوار الجلية» لابن الصيرفي، نستطيع أن نتبين منهج ابن الصيرفي في كتابة التأريخ من جهة، ومنهج المدرسة التاريخية المرابطية من جهة أخرى.

لقد تبنى ابن الصيرفي في منهجه إعطاء تفاصيل

ومن الملاحظ أن ابن الصيرفي وهو يسرد لنا أخبار الوقائع الحربية للمرابطين، فإنه لا ينسى أن يتكلم عن الخطط العسكرية المرابطية، وتكوين الجيش المرابطي وصفوفه.^(١٠) كما أنه لا ينسى أن يشير إلى أحوال الأندلس قبل دخول المرابطين وانغماس ملوك الطوائف في اللهو والملذات والمناحرات فيما بينهم والتي كانت سبباً فيما وصل إليه الأندلس من فوضى واضطراب، كاد أن يعرض الحكم العربي للضياع.^(١١)

إن معلومات ابن الصيرفي عن جهاد المرابطين في الأندلس شيقة ودقيقة ولاسيما أنه كان يعاصر أحداث هذا الجهاد ومن المساهمين فيه.

تحتوي نصوص ابن الصيرفي الباقية في كتابه «الأنوار الجلية» على معلومات تشمل معظم جوانب الحياة في العصر المرابطي الذي أرخ له. فهو وإن كان يبدو على غرار مؤرخينا في العصر الوسيط، الذي يسهبون بالحديث عن ملوك وأمراء المرابطين وأخبارهم السياسية والحربية، لكن عذره في ذلك أن العهد الذي كتب عنه كان عهداً مليئاً بحوادث حركة الجهاد التي تبناها ملوك المرابطين. ومع ذلك فهو يورد معلومات عن الحركة الفكرية أيام المرابطين وبالذات عن فقهاء وعلماء عصرهم، ويصف مدى علمهم وتفننهم.^(١٢) كما يشير إلى نتائجهم الفكرية الضخمة، وهذا ما نجده في إشارته الباقية عن ابن رشد، فهو يسجل تأريخ وفاته بدقة مشيراً إلى مؤلفه «شرح المستخرج»، وأنه «تأليف لم يسبق أحد من العلماء إلى مثله ينيف على المائة جزءاً»^(١٣) كما يسجل ابن الصيرفي بعض أحداث المجتمع كموت شخص مهم مثلاً أو الصراع بين بعض الشخصيات الكبيرة الأندلسية أيام المرابطين، أو الأسر والبيوتات العربية

(١٠) ابن الخطيب، أعمال الاعلام، ص ٢٥٨؛ مؤلف مجهول، الحلل

الموشية، ص ٩٧؛ ابن عذاري، ج ٤، ص ٤٢.

(١١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ٤٤١.

(١٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ١٤٧، ١٦٣.

(١٣) ابن عذاري، ج ٤، ص ٧٤.

(١٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٦٠.

(١٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ٤٤١.

الأحداث التاريخية، وذلك عندما تتوافر له مادة تفصيلية عن الحدث، واتباع في ذلك الطريقة الحولية في الكتابة، حيث رتب الأحداث حسب السنوات.^(١٦)

لم يقتصر ابن الصيرفي في منهجه على السرد التاريخي، بل أنه استخدم طريقة التحليل للوصول إلى معرفة الأسباب ومسبباتها، فعلى سبيل المثال، حين يتحدث عن موقعة البكار (شمال قرطبة) التي خاضها تاشفين بن علي المرابطي سنة ٥٢٨ هـ / ١١٣٣ م ضد الروم والتي دارت فيها الدائرة على المسلمين في البداية وكادت المصيبة تصيبهم لولا ثبات الحاكم المرابطي قائدهم وقوله: «لا أسلم وأسلم الأمة ولا أبرح أو تتجلي عما انجلت عليه هذه الكرة»، فثبت المقاتلون وزادهم هذا الموقف عزماً على الصمود وتحدي المعتدي. فكانت النتيجة بعون الله النصر. وبين مؤرخنا رأيه في أسباب هذا النصر بقوله: «لولا قدر الله السابق بثبوت الأمير الأجل تاشفين لحلت الفضيحة والأزفة التي لها كاذبة».^(١٧)

حاول ابن الصيرفي في منهجه أيضاً أن يضع خلاصة صغيرة للحدث الذي يرده مبيناً قيمة ما أنجزه. من ذلك خاتمته لتفاصيل تحرك علي بن يوسف بن تاشفين من مراكش إلى الأندلس، وانتصارات المسلمين الأولى في الأندلس سنة ٥٠١ هـ / ١١٠٧ م حيث جاء فيها: «وكان ذلك (الانتصار) دليل اليمن والبركة بولاية علي بن يوسف في أول دولته وكانت الواقعة على الروم»^(١٨)، فهو بهذا يعتبر العمليات العسكرية التي قادها الحاكم المرابطي علي بن يوسف في أول سنة من حكمه وانتصاراته بداية جديدة وإشارة خير لجهودات المرابطين المقبلة في الأندلس.

لم يكتف ابن الصيرفي على ما يبدو في اتباع طريقة تحليل الوقائع وبيان رأيه في أسبابها ونتائجها، بل أنه استخدم أسلوب النقد في الكتابة التاريخية أيضاً. ففي حوادث سنة ٥٢٩ هـ / ١١٣٤ م، يسجل لنا ابن الصيرفي مقتل قاضي قرطبة أحمد بن خلف التجيبي وهو يصلي في المسجد الجامع حيث ضربه رجل بخنجره وماج المصلون على أثر ذلك، وحمل القاضي في نعش فقضى عند العصر، والتطخت قرطبة بما لم يشتمل عليه ديوان، ولا بدر في زمان، من اغتيال قاضي عدل فقيه خير جامع لأعمال البر، قتل مظلوماً ساجداً في صلاة الجمعة، وقد تقدم ما كان من تحذير الوالي خشية على ابن رشد، وكان الأمر الذي أصيب هذا به.^(١٩) إن ابن الصيرفي في تعليقه هذا على مقتل قاضي قرطبة، إنما ينتقد ويعيب أهل هذه المدينة التي قتل فيها قاضي عادل ظالماً وهو يصلي، كما أنه ينتقد بصراحة وإلى المدينة لعدم أخذه الحيطة والحذر، وكان عليه - على حد قول ابن الصيرفي - أن يحافظ على أرواح الناس الأبرياء.

كان ابن الصيرفي في منهجه التاريخي كغيره من مؤلفي العصر الوسيط قد التزم في معظم الأحيان جانب الحكام الذين كتب لهم أن استعراضاً سريعاً لنصوص ابن الصيرفي التي بين أيدينا تظهر لنا مدى حب هذا المؤلف وأخلاصه للبيت المرابطي الذي أرخ له، فهو يحاول أن يصف الحكام المرابطين وينعتهم بكل الصفات الحسنة، من شجاعة وبطولة وحب للناس وحسن سياسة وعدل وجهاد ضد العدو.^(٢٠)

ألزم ابن الصيرفي نفسه وهو يكتب التأريخ بعدم الإطالة بل أنه مال إلى الاختصار، فعند حديثه عن خصائص سياسة الحاكم المرابطي تاشفين بن علي في الحرب والسلم يقول: «ولولا الاختصار الذي

الأعلام، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(١٨) ابن عذاري، ج ٤، ص ٥٠.

(١٩) ابن عذاري، ج ٤، ص ٩٣.

(٢٠) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ٤٤٨ - ٤٥٠.

(١٦) ابن عذاري، ج ٤، ص ٤١ - ٤٢، ٧٨، ٩١، ٩٣، ٩٦، ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص ٢٥٧؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ١١٠، ١١٢ - ١١٣، ١٦٣.

(١٧) ابن عذاري، ج ٤، ص ٩٠ - ٩١؛ ابن الخطيب، أعمال

اشترطناه لوردنا من تسنى خلاله ما يضيق عنه الرحب، ولا تسعه الكتب»^(٢١)

أما الأسلوب الذي اتبعه ابن الصيرفي في كتابه «الأنوار الجليلة»، فهو أسلوب ممتع يتميز بعبارات موجزة تمكن القارئ من الوصول إلى مغازي ما يريده بسهولة، دون أن يلجأ إلى التكرار.

ومن نافلة القول، فإن ابن الصيرفي يعد صاحب منهجية دقيقة في تدوين «تأريخه» مستخدماً أسلوب التحليل والنقد للأحداث.

٢ - كتب التراجم والسير

يعد ما كتب في تأريخ الرجال والسير رافداً آخر من روافد المدرسة التاريخية المغربية على أيام المرابطين. وسوف ننتقي أحد هذه الكتب للتعرف من خلالها على القيمة والمنهج التأريخي الذي اتبعته. والكتاب هو «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي.

قامت شهرة القاضي عياض على الصفة العلمية الموسوعية التي تميز بها، بحيث إذا عدّ الفقهاء كان في مقدمتهم، وإذا ذُكر المحدثون وعلماء الرجال كان على رأسهم، وإذا نُسب إلى المؤرخين كان في الذروة منهم، وإذا سُطر اسمه بين القضاة كان من سرواتهم، والحكم نفسه يقال عنه في مجالات الكتابة وميادين الشعر ومحافل الخطابة^(٢٢).

والقاضي عياض هو : عياض بن عمرو بن عياض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض

اليحصبي^(٢٣). كانت ولادته في مدينة سبتة عام ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م، وهي السنة التي انتهى فيها حكم البرغواطيين في سبتة وطنجة على يد يوسف بن تاشفين. وقد فتح عياض عينيه على عهد المرابطين فعاصروهم في أوج قوتهم وانحسار نفوذهم، شهدهم طفلاً وهم يعبرون بجيوشهم إلى الأندلس لحماية أمصار العرب المسلمين وحصونهم فيها وشهدهم رجلاً بالغاً وهم يوهنون وينتهون على أيدي الدولة الموحدية. لذلك ليس من المستغرب أن يحتفظ القاضي عياض بذكرات كثيرة عن المرابطين وأخبارهم في مؤلفاته العديدة.

ترجع ذكرات القاضي عياض الكثيرة عن الدولة المرابطية إلى اتصاله الوثيق بحكامها وأمرائها. وقد حظي عياض بتقدير دولة المرابطين، تلك الدولة التي اهتمت بالعلم والعلماء، كما أشرنا سابقاً، وكانت على اتصال دائم بهم للمحافظة على البناء القوي الذي أوجدته. وكان القاضي عياض من بين أولئك الذين اعتمدتهم هذه الدولة، فوقف موقف المدافع عنها، فلا نستغرب في أن نجد الدولة المرابطية تقدر فيه هذا السلوك فتقلده وظائف سامية في الدولة كجعله قاضياً لسبتة حيناً ولغرناطة حيناً آخر.

ومادماً في مجال الحديث عن شخصية عياض، فلنا أن نتعرف بعض الشيء على مدينته سبتة وتأثيرها في تكوينه الفكري. فقد فتح عياض عينيه على مدينة كانت تشع منها أنوار الفكر والمعرفة، وتحتضن من بيوتات النبل والأصالة ما هو شهير في تاريخ المغرب. وفضلاً عن ذلك فقد منحها موقعها الجغرافي أهمية كبيرة، أصبحت بفضلها جسراً حضارياً وملتقى

والأدب ومعاناة السياسة والحرب، «المجاهل»، عدد ٢١ لسنة ١٩٨١م، ص ٦٩ - ٧١.

(٢٣) شهاب الدين أحمد محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة، ١٩٤٢م)، ج ١، ص ٢٣.

(٢١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ١، ص ٤٤٨.

(٢٢) لقد خصصت مجلة «المجاهل» المغربية مكاناً في عددها ١٩ لسنة ١٩٨٠م للقاضي عياض، الذي احتوى على جملة من المقالات القيمة حاول الباحثون من خلالها إبراز القاضي عياض أدبياً ولغوياً وصاحب منهج علمي في البحث والاستقصاء. كما كتب مصطفى الشكعة مقالة عن عياض بعنوان: القاضي عياض بين مناهل العلم

للعلماء من أهل المشرق والمغرب والأندلس، وقد أتاح ذلك كله لعياض في سبته أن يلتهم الثقافة وهو صغير في كتب الفقه والحديث واللغة والنحو والأدب والتأريخ فاستوعبها خير استيعاب.

وبهذا المحصول العلمي الرائع رحل عياض من مدينته، وهو في بداية العقد الرابع من عمره، فدخل الأندلس عام ٥٠٧هـ / ١١١٣م وتعرف على أعلامها المتعددين ودرس على أيديهم واستفاد منهم، والواقع أن تأثير الأندلس كان قويا على عياض، من حيث تكوينه الفكري، كما كان للمشرق ونتاجاته الفكرية تأثيرا مماثلاً في إيجاد فكر ومنهج خاصين بعياض انعكست في كتاباته.

لقد كتب عياض التأريخ، ومادة التأريخ تنصدر قائمة أثاره ونتاجاته، فقد دون موضوعات تأريخ الدولة، وتأريخ الرجال والسير، وتأريخ المدينة وخلف في ذلك مصنفات مهمة مما يدل على تقدم منهجه التأريخي.

ففي تأريخ الدولة، نجد من أثار عياض كتابه «التأريخ»^(٢٤)، الذي يسمى أيضاً بـ «جامع التأريخ» ويقول عنه المقرئ: «أنه تأريخ المرابطين، انتهى فيه إلى سنة ٥٤٠هـ / ١١٤٥م وهو كتاب أربى على جميع المؤلفات، فيه أخبار الملوك بالأندلس والمغرب منذ دخول الإسلام فيها، واستوعب أخبار سبته وقطانها وفقهائها، وجمع ما جرى من الحوادث فيها واستوفى أخبار الدولة الحسنية»^(٢٥). ويعد هذا الكتاب الآن من المفقودات ولو قدر لنا العثور عليه لتسنى لنا الكشف عن كثير من الغموض الذي مازال يكتنف تأريخ المغرب في الفترات التي أرخ فيها كتاب «التأريخ» لعياض ولأعطانا مزيداً من التوضيح عن منهج التدوين التأريخي أيام المرابطين.

(٢٤) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت، ١٩٦٧م)، ج ١، ص ٤٨٢، حيث يحيل عياض القاريء إليه

في تأريخ الرجال والسير، كتب عياض عدة كتب منها كتابه «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، خصصه لسير الرسول الكريم محمد (ﷺ)، وكتاب «اختصار شرف المصطفى» وهو مختصر لكتاب شرف المصطفى لابن سعد بن عبد الملك بن محمد الواعظ (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م). وكتاب «الغنية» وهو كتاب تراجم يتضمن أسماء شيوخ القاضي عياض الذين أجازوه أو الذين درس على أيديهم، وقد جمع عياض فيه ترجمة لثمان وتسعين شيخاً، أطلعنا من خلالها على نتاج عصر أصحابها. أما كتابه المهم «ترتيب المدارك» فقد خصه، كما هو واضح من عنوانه للفقهاء المالكية، وسوف نحاول أن نقف عند الكتاب الآخر لنعرف منه المنهجية العلمية الدقيقة التي اتبعها في كل كتاباته، ومن بينها كتابه «التأريخ» الذي طوى الزمان أخباره.

استهل عياض كتابه «التأريخ» وكأي مؤرخ آخر، في تبيان الدوافع إلى تأليفه حيث يقول:

وبعد فلما تكررت رغبات الأصحاب، وشملنا الله وإياهم بسعادته، لإمضاء ما كانت الهمة اعتقدته وتبيض ما غدت الهمة قد سودته، من كتاب حاو لأسماء أعيان المالكية وأعيانهم، وتبين طبقاتهم وأزمانهم، وجمع عيون فضائلهم وأثارهم وضم نشر فنون سيرهم وأخبارهم، تشمل منفعة وتحمل معرفة، وتستغرب فوائد، وتستعذب مصادر وموارد إذ هو فن لم يتقدم فيه تأليف جامع، ولا اختص به تصنيف رائع، يوصل الطالب إلى الغرض، ويقف بالراغب إلى البغية، مع شدة حاجة المجهود والمقلد إليه وضرورة الفقيه والمتفقه إلى ما ينطوي عليه.^(٢٦)

ويتبين من هذا النص، الأسباب التي دعت القاضي عياض إلى تأليفه، حيث لم يكن هناك مؤلف شامل وقيم يعرف بأعلام المذهب المالكي، وفائدته

(٢٥) المقرئ، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٢٦) القاضي عياض، المدارك، ج ١، ص ٤١.

يحدد القاضي في مقدمه مداركه، شأنه في ذلك شأن أي باحث ومؤرخ، آفاق وأبعاد موضوعه فهو في البدء يكتب مدخلا تأريخيا لمؤلفه لما لذلك من فوائد على حد رأيه، ومن هذه المقدمات التي فصل فيها: باب في ذكر المدينة وفضائلها، وتقديم علمائها وعلمها، ثم التفصيل في مذهب مالك وترجيح وتفضيل هذا المذهب. وأخيرا يصف ترجمة الإمام مالك. تحوي سيرته الشخصية وثناء العلماء عليه وفضائله ومناقبه معتمدا في ذلك على المجلدات التي ألفت في هذا الموضوع.^(٢٨)

بعد هذه المقدمات يبدأ عياض بموضوعه الأصلي، وهو التعريف بالأعلام الملتزمين بمذهب مالك، فيعرض المؤلف تراجمهم في أيام إمام المذهب حتى عصر القاضي عياض في نحو ١٥٩٦ ترجمة. والملاحظ أن عياض في أي ترجمة من تراجمه لشيوخ المالكية يسجل ما يأتي: الاسم، واللقب، والنسب، مزيحا عن ذلك الخطأ الذي علق فيه، المولد والوفاة، وذكر شيوخه ورواته، وذكر فضائله ومناقبه ومرتبته في العلم والرواية، وصف رحلاته العلمية وأخيرا سرد فتاويه وحكاياته وطرائفه، وبذلك سلم عياض بكل جوانب حياة الفقيه المترجم له.

ومع أن كتاب «المدارك» قد وضع في باب التراجم والسير، إلا أنه في الحقيقة لا يخلو من موضوعات ذات صلة وثيقة بتأريخ المغرب العربي، وفي المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

أما الكتب التي اعتمدها عياض في تأليف كتابه «المدارك» فمتنوعة وعديدة منها، الكتب التي ألفت من موضوع تراجم المالكية، ويذكر عياض في مقدمته أسماء ٣٤ عالماً وفقياً، قرأ كتبهم وجمع منها ولكنه يخبرنا مستدركا أن جل اعتماده كان على كتاب إثنين، هما التستري والضرب، أما البقية فقد تتبع

للفقهاء وطلبة العلم. أما ما كتب عن هذا الموضوع قبل القاضي عياض، فلم يكن وافيا بالغرض حسبما اعتقده عياض، وذلك لكونه إما قديم وقد مضى زمان على تأليفه، أو مختصر لا يشير إلا لبعض فقهاء المالكية، أو مختص بأعلامهم في إقليم أو مقاطعة من الدولة العربية الإسلامية. وبهذا يقدم لنا عياض دراسة تنفيذية عما كُتب قبله من مؤلفات، مما يبيح لنفسه العذر في الإقدام على مؤلفه لإتمام ما جاء فيها من نواقص.

يبدأ عياض في كتابه «المدارك» بإعداد المادة الأساسية له، ويشير إلى ذلك بقوله: «ولم أزل منذ سمت همتي لمعرفة هذا الفن وتحركت نيتي للاطلاع عليه، استقريء سبل مسالكه، وأفحص عن وجوه مداركه، وأقيد أثناء مطالعتي شوارده، وأجرد مدة بحثي جرائده، إلى أن اجتمع لي من ذلك، بعد طول المباحث الشديدة، والعناية التامة والمطالعة المتواترة، ما وجدته بقية وغينة وبسط لي في تجريده أملاً ونية.»^(٢٧)

وهكذا نرى أن القاضي عياض كمؤرخ يبدأ عملية التدوين، بجرد كل المصادر والمراجع التي تخص موضوعه بقصد معرفتها وحصرها، ثم يبدأ بقراءتها وتفحصها بعناية، مسجلاً في بطاقات وقصاصات كل ما يراه ذات صلة ببحثه، ولا يوقفه عن هذا العمل المركز والمستمر إلا استيفاءه لكل ماله علاقة بموضوعه. وبعد ذلك كله يعقد النية على الكتابة وفق المنهج الذي رسمه لنفسه.

بعد انتهاء عياض من جمع مادة مداركه كما أخبرنا هو نفسه، يبدأ بقراءة ما جمعه في بطاقات، ليوقف على ما فيها من معلومات ونقاط تثير حفيظته وتساعد في معرفة أبعاد وأسرار موضوعه، ثم يبدأ بالكتابة.

(٢٧) القاضي عياض، المدارك، ج ١، ص ٤٢.

(٢٨) القاضي عياض، المدارك، ج ١، ص ٤٣.

عياض فيها ما وجدته زائدا عما عند المؤلفين المذكورين، كما اعتمد عياض على جملة من تصانيف المحدثين. وكونت تأليف المؤرخين جزءاً كبيراً من مصادر «المدارك» إذ اعتمد عياض على كتب كل من الطبري، ابن أبي العزب، المسعودي، الرقيق القيرواني، الكندي، ابن عبد البر، ابن الفريسي، ابن شرف، الخطيب البغدادي، الرازي وغيرهم، كما اعتمد على مؤرخين لم يشر اليهم صراحة بل اكتفى بالقول «لما ذكره أصحاب التأريخ». كما أشار عياض إلى أنه لم يذكر أسماء كثير من الكتب لأنه لم يأخذ منها إلا الشيء القليل وأخيراً يضيف عياض أنه التقط بعض مواد مؤلفة من أفواه الرجال مراعيًا في ذلك الحرص واليقظة.^(٢٩)

وهكذا نرى من استعراضه للكيفية التي كتب بها عياض من مداركه، بأنه كان قد تبني منهجية علمية دقيقة في التدوين التاريخي وسار وفقاً لها في كتاباته، شأنه في ذلك شأن أي باحث ومؤرخ دقيق. إن المنهج العلمي الدقيق الذي التزم به عياض حتم عليه أن يعرض معلوماته لبطريقة السرد التاريخي وإنما استخدم طريقة التحليل والتعليل، وفي هذا تجديد لصناعة التأريخ بالنسبة للمدرسة المغربية. وسوف نكتفي في هذا البحث بإعطاء مثال واحد للالتزام عياض في تدوين الأحداث التاريخية أيام المرابطين وفقاً لمنهج التحليل، وهو المنهج الذي ندعو إليه في كتابة تأريخنا العربي الإسلامي في المغرب الوسيط.

فعياض عندما كتب في مداركه عن نشأة الحركة المرابطية، فقد جاءت معلوماته ذات قيمة تاريخية كبيرة لكونها أقدم نص تاريخي وصلنا عن هذا الموضوع دونه كاتب مغربي عاصر المرابطين. يبدأ عياض كلامه عن مؤسس الحركة المرابطية عبد الله

ابن ياسين الجزولي بقوله: «أنه صاحب الأنباء العظيمة والقصص الغريبة القائم بدعوة المرابطين، المزين لدولتهم أول خروجهم»^(٣٠) فهو يعرفنا بابن ياسين، وبالرغم من قلة كلمات التعريف هذه، لكنها عميقة وشاملة، فقد أراد عياض بكلماته أن يكون صادقاً ومنصفاً وهو يكتب عن مؤسس الحركة المرابطية، فهو حين يضيف العظمة على أنباء ابن ياسين، لا ينسى وصف قصصه بالغرابة، فهو عند القاضي عياض يجمع لصفيتين عظم الحركة التي خلقها بين قبائل صنهاجة الصحراء، وشدة تعاليمه وأحكامه الدينية التي سنّها لهم وغرابتها أحياناً. وقد حاول القاضي عياض أن يقدم تبريراً للشدة التي استخدمها ابن ياسين مع صنهاجة الصحراء، باعتبار أن أكثرهم كان جاهلاً حتى القراءة والكتابة، ولا يعرف شيئاً عن مبادئ العقيدة الإسلامية.^(٣١) إن الصورة التي قدمها القاضي عياض عن ابن ياسين من حيث كونه مرشداً وفقهاً جديداً قد أتت أكلها، ذلك لأن ابن ياسين استطاع أن يفرض سيطرته على كل زاوية من الصحراء، وخلف من الصنهاجيين قوة قادرة على الانبثاق السياسي والاقتصادي فاندفعوا نحو الشمال (المغرب) فأسسوا الدولة المرابطية.^(٣٢)

وعلى الرغم من أن ما كتبه عياض عن نشأة الحركة المرابطية في مداركه هو شيء مختصر جداً، عما فعله في كتابه «التأريخ»، كما يخبرنا بذلك^(٣٣)، لكن الحقيقة تتطلب القول أن عياض استطاع أن ينهج من تحليل الأحداث والوصول إلى النتائج منهجاً تاريخياً متقدماً. ومن المؤكد أنه استخدم المنهج نفسه في عرض مصنفاته التي طوى الزمان أخبارها، لا سيما كتابه (التأريخ) وكتاب «الفنون الستة في أخبار سبتة».

(٢٩) القاضي عياض، المدارك، ج ١، ص ٥٧.

(٣٠) القاضي عياض، المدارك، ج ٤، ص ٧٨٠ - ٧٨١.

(٣١) القاضي عياض، المدارك، ج ٤، ص ٧٨١.

(٣٢) القاضي عياض، المدارك، ج ٤، ص ٧٨٢.

(٣٣) القاضي عياض، المدارك، ج ٤، ص ٧٨٢.

المغربية أيام المرابطين. وإذا لم يكن كتاب الرسائل المرابطية قد قصروا بكتابتها تدوين تأريخ هذه الفترة، فإن ما سجل فيها يعد حقائق ثابتة لا غبار عليها عن تأريخ المرابطين ويكشف كثيرا عما يشوب هذه الفترة من غموض. وهكذا فإن دراسة الرسائل المرابطية يعيننا في التعرف على رافد آخر من روافد المدرسة التأريخية في المغرب في ميدان البحث التاريخي، الذي يمكننا تحديد اتجاهاته العامة بما يلي:

لقد التزم الكتاب المرابطون بالزينات اللفظية في كتابة الرسائل الرسمية، لأن طبيعة فن الإنشاء في تلك الفترة كان يسير في هذا الدرب امتدادا لأسلوب الكتابة في الدولة العربية الإسلامية ككل. غير أن الشيء الوحيد الذي تميزت به الرسائل المرابطية أن أسلوبها في الغالب موجز ومركّز ليس فيه إسهاب، وهو مسجوع قصير الفقرات يأخذ من المحسنات اللفظية بقدر فهو بعيد عن التعقيد والتكلف، مما يعكس لنا بساطة الدولة المرابطية.

وإذا طرحنا جانبا طبيعة هذه الرسائل وتركيبها الأدبي، ونظرنا إليها بمنظار التاريخي فإننا ننتبين أنها

ولقد قدر لنا العثور على هذين الكتابين، لتغير الشيء الكثير في معرفتنا بالمنهج التاريخي الذي احتذته المدرسة المغربية المرابطية.

٣ - مجموعات من الرسائل المرابطية

كانت رسائل وكتابات حكام الدول وملوكها، ومازالت، تشكل مصدرا مهما للباحث والمؤرخ. فهي وثائق رسمية توضح لنا سياسة الدولة وأخبارها على لسان حاكم الدولة تمثل فكرة ونهج دولته في ميادين السياسة والإدارة والاقتصاد وغيرها. وتكمن قيمتها التاريخية في كونها تشكل واحدة من الطرق التي حاولت فيها الدولة العربية الإسلامية أن تسجل تأريخها بشكل وثائقي لا يقبل الجدل عن طريق ديوان الإنشاء. ومن حسن الحظ فقد عثرنا على مجموعات عدة من الرسائل المرابطية في ثنايا الكتب المطبوعة والمخطوطة. (٢٤)

إن دراسة متفحصة لرسائل الحكام المرابطين الموجهة إلى عمالهم ورعاياهم، الصادرة عن ديوان الإنشاء المرابطي، تدعونا إلى القول أن هذه الرسائل تشكل رافدا مهما من روافد الكتابة التاريخية

(٢٤) يمكننا تقديم أهم مجموعات الرسائل المرابطية كالتالي:

أولا : أربع رسائل مرابطية متنوعة: (أ) رسالة من المستظهر العباسي إلى علي بن يوسف بن تاشفين؛ (ب) رسالة من يوسف بن تاشفين إلى ابنه أبي بكر؛ (ج) رسالة من تاشفين بن علي إلى الوزير ابن عمر، نشر الدكتور حسين مؤنس هذه الرسائل في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، بالمجلد الثاني، العدد ١، ٢، سنة (١٩٥٤)، ص ٥٥ - ٨٤.

ثانيا : أربع قطع تتعلق بتأريخ الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين؛ نشر الدكتور حسين مؤنس هذه الرسائل في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، بالمجلد ١١، ج ٢ (كانون الأول، ١٩٤٩م)، ص ٩١ - ١٤٣.

ثالثا : نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين وعددها تسع قطع نشرت في مجلة المعهد المصري من قبل الدكتور حسين مؤنس، العدد الثالث من المجلد الأول (١٩٥٥م)، ص ٩٧ - ١٣٧.

رابعا : وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين وعددها ٢٢ رسالة من قبل الدكتور محمد كفي في مجلة مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمadrid، المجلد ٧ - ٨ (١٩٥٩ - ١٩٦٠م)،

ص ١٠٩ - ١٩٨.

خامسا : مجموع يضم رسائل من إنشاء أبي عبد الله بن أبي الخصال، وهو محفوظ في الخزانة الملكية في الرباط .

سادسا : رسالتان عن العلاقات بين مراكش المرابطية وبغداد والقاهرة: (أ) رسالة من علي بن يوسف إلى المستظهر العباسي، يجيب بها عن كتاب سابق، ويعلن تمسكه بعلائق الولاء واضطلاعه بالدفاع عن الإسلام في منطقة نفوذه، وهي من إنشاء أبي القاسم ابن الجدر، وخالية من التاريخ، (ب) رسالة إلى الأفضل وزير المستعلي الفاطمي في التوصية بحاج من كبراء وأعيان اللمتونين، وهي أيضا خالية من التاريخ. والرسالتان لم تكونا معروفتين، وهما دفينتان في كتاب (ريحان الألباب، وريحان الشباب في مراقب الآداب) تأليف أبي القاسم محمد بن إبراهيم بن حيرة المواعيني الاشبيلي، مخطوط الخزانة الملكية رقم ١٤٠٦ ورقة ٣٥ آ. ب.

سابعا : رسائل واردة عند ابن خاقان في قلاند اللقيان: (أ) ثلاث رسائل من إنشاء أبي بكر بن القصيرة عن علي بن يوسف: ص ١١٨ - ١٢٠، (ب) أربع رسائل من إنشاء أبي القاسم المراكشي بن الجدر عن علي بن يوسف، ص ١٢٤ - ١٢٨.

غاية في الأهمية حيث إنها تثبت لنا الأحداث في تواريخ دقيقة ومضبوطة تساعد في التأكد من زمن وقوع الأحداث، ولاسيما تلك التي يدور حول تأريخها الجدل.

إن دراسة الرسائل المرابطية تدل على ناحية مهمة ميزت العصر المرابطي، وهي الطبيعة الوجدانية لهذا العصر، فهي توضح لنا الوحدة الكاملة بين المغرب والأندلس تحت حكم عربي إسلامي، ولأول مرة في تاريخ هذه المنطقة. هذه الوحدة التي أفادت الأندلس بأن منحته الكثير من القوة والاستمرار، ومكنت المغرب الاستفادة من الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، وفي بناء نفسه أيام المرابطين وبعدهم.

دونت الرسائل المرابطية كثيراً من أمور الدولة المرابطية وأحداثها وفي ميادين متنوعة شتى. وسوف أحاول أن أدرس مجموعة من الرسائل التي حررها كاتب ولد أيام المرابطين ونشأ في كنف هذه الدولة وتوفي على أيامها ونعني به أبو عبد الله بن أبي الخصال، لنتعرف منها على الاتجاه العام لإحدى روافد المدرسة التاريخية المرابطية. فأبو عبد الله محمد بن أبي الخصال (ت ٥٤٠ هـ / ١١٤٦ م) هو أحد كتاب الحاكم المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، وكان على ما ذكر عبد الواحد المراكشي: «أنبه الكتاب وأكبرهم مكانة عند هذا الحاكم وحق له ذلك، إذ هو آخر الكتاب، وأحد من انتهى إليه علم الآداب، وله مع ذلك في علم القرآن والحديث والأثر وما يتعلق بهذه العلوم الباع الأرحب، واليد الطولى» (٣٥).

تظهر قيمة رسائل ابن أبي الخصال في تنوع المعلومات التي احتوتها. وأول ما يجلب الانتباه في هذه الرسائل هو أنها عكست مدى اهتمام المرابطين بالدفاع عن الأندلس الإسلامي والجهاد المتصل

والنشاط الذي تكلل بالنصر، كما أنها تلقي الضوء على الوضع المضطرب في الأندلس والخطر الذي يهدد الحكم العربي الإسلامي فيه قبل جواز المرابطين إليه، مما دعا أهل الأندلس إلى طلب النجدة من المرابطين فاستجاب المرابطين لهذا النداء (٣٦)، ثم نجد في الرسائل الاستعداد المادي والمعنوي للجواز إلى الأندلس أيام علي بن يوسف بن تاشفين، ويتمثل هذا في عزم المرابطين على الدفاع عن ملك العرب المسلمين في الأندلس مهما كان الثمن، كما أنه يتمثل في دعوة الأمير المرابطي أهل الأندلس إلى معاضدته عن طريق الإخلاص لقضيتهم وإيمانهم بها من أجل تقديم معونة خالصة للاستعدادات العسكرية المرابطية (٣٧).

احتوت رسائل ابن أبي الخصال على تفاصيل خاصة بالنضال المرابطي في المجالات العسكرية والسياسية والإدارية. فمثلاً نجد معلومات قيمة عن علاقة الأسرة المرابطية مع بعضها وتعاونها في إدارة شؤون البلاد وقيادة عمليات الجهاد بنجاح، وهي أمور غامضة مضطربة في الكتب التاريخية (٣٨) كما نجد توضيحاً للعلاقة بين السلطتين القضائية والتنفيذية. وهناك تفاصيل عن النظام القضائي على عهد المرابطين في المغرب والأندلس، كتحديد صلاحيات القاضي، وعلاقة السلطة القضائية بالسلطات الأخرى. كما نجد إشارات عن رعاية المرابطين لشؤون رعييتهم ومحاولتهم إقرار العدل بينهم (٣٩)، وهي معلومات ذات قيمة تاريخية عالية لكاتب تأريخ المغرب العربي في عصر المرابطين.

وهكذا فإن المعلومات التاريخية التي نجدها في الرسائل المرابطية، تدعونا للوقوف عندها طويلاً وذلك من أجل الاستفادة منها لكونها رافداً أساسياً من روافد الكتابة التاريخية في المغرب.

(٣٥) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص ١٧٢.

(٣٦) الرسالة الأولى لأبي الخصال.

(٣٧) الرسالة الثانية لأبي الخصال.

(٣٨) الرسالة الثالثة لأبي الخصال.

(٣٩) الرسالة الرابعة لأبي الخصال.

٤ - كتب النوازل الفقهية

بالنظر للاهتمام الكبير الذي لقيه التراث الفقهي في المغرب فقد أصبح يمثل جزءاً كبيراً من التراث المدون الضخم لتلك البلاد، لارتباطه الشديد بواقع الحياة العامة ومشكلات الناس اليومية، وهذا مع العلم أن للتراث الفقهي فروع متعددة تشكل النوازل والأحكام إحداها.

وكتب النوازل الفقهية عبارة عن تدوين أجوبة الفقهاء عن الأسئلة المرفوعة اليهم في مختلف الموضوعات، تارة في مسائل الشعائر الدينية، وتارة أخرى في قضايا الأحوال الشخصية، وحيناً في نوازل المعاملات والجنايات والموارث، وغيرها. وينبت ضمن أسئلة وأجوبة هذه المؤلفات لقطات تاريخية متنوعة بخاصة في ميدان الاجتماع والاقتصاد والعمران.

إن طبيعة المعلومات المتنوعة التي تضمها كتب النوازل تدعونا لاعتبارها واحدة من روافد الكتابة التاريخية في المغرب، التي تشكل هي وغيرها طبيعة المدرسة التاريخية المرابطية.

ومن النوازل المغربية على عهد المرابطية كتاب «مذاهب الحكام في نوازل الأحكام»، وهو عبارة عن جمع لفتاوي القاضي عياض من قبل ولده أبو عبد الله محمد، وتدوينها بعد إضافة ما يشابهها من فتاوى القيروانيين والأندلسيين وغيرهم.^(٤٠)

هذا وسنحاول في هذا المجال دراسة بعض تلك النوازل التي وردت في كتاب «مذاهب الحكام» باعتبارها أقدم ما ألفه المغاربة في هذا الموضوع، للتعرف على المادة التي احتوتها والتي تخص العصر المرابطي.

(٤٠) توجد نسخة من نوازل القاضي عياض مخطوطة في الخزنة الملكية في الرباط برقم ٤٠٤٢. وقد نشرت في بعض تلك النوازل في كتاب التعريف بالقاضي عياض، لأبي عبد الله محمد بن عياض، تحقيق محمد بن شريفه (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، د. ت.).

والملاحظ على هذه النوازل أنها تتراوح ما بين الطول والقصر والإيجاز والإطناب، وفيها فتاوى طويلة جداً وأخرى مختصرة جداً، كتبت بأسلوب سلس جداً. أما الأبواب التي طرقتها فهي كثيرة ومتنوعة، وتحمل بين طياتها مادة تاريخية مهمة. عن عهد المرابطين.

في محاولتنا لتقصي المعلومات الخاصة بالتنظيمات الاقتصادية في المغرب، نجد في كتاب «مذاهب الحكام» إشارة إلى وجود نظام الحسبة وبالذات مدينة سبتة. ويتبين لنا بعض واجبات المحتسب كمراقبة نظام الشوارع وعدم إحداث صرر يؤدي المارة.^(٤١) أما فيما يخص تنظيم الأسواق. فنجد أن هناك تخصصاً في أسواق مدينة سبتة حيث نجد سوقاً للعطارين وآخر للحجامين وهكذا.^(٤٢) وهذا ما يدل على وحدة التنظيم الحرفي للمجتمع العربي الإسلامي، حيث رتبت الأسواق في مدن المغرب على النظام نفسه المتبع في الدولة العربية الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالنشاط التجاري أيام المرابطين، فإننا نجد إشارات متعددة إلى أنواع البضائع المتبادلة بين المدن المغربية المختلفة، وإلى طبيعة التنظيم التجاري هناك، حيث كانت توكل هذه المهمة إلى السماسرة والوكلاء.^(٤٣)

وفي مجال النظام النقدي نجد الإشارة إلى وجود الدينار الذهبي المرابطي، والدرهم الفضي، ووجود قياس معين للمثقال المرابطي.^(٤٤)

وتساعدنا النوازل في دراسة الأصول السكانية لمدينة المغرب. فقد ذكرت أسماء الكثير من القبائل

(٤١) مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، ورقة ٢٣ ظ، (نشرة للملحق في كتاب التعريف، ص ٢٢٨).

(٤٢) ابن عياض، ورقة ٢٨ التعريف، ص ١٤٠.

(٤٣) ابن عياض، ورقة ٢٨، التعريف، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٤٤) ابن عياض، ورقة ٢٨، التعريف، ص ١٤٠.

وأخيرا فإن النوازل تبين لنا اهتمام القضاة والفقهاء في الدولة المرابطية بأمور الناس ومشاكلاتهم ومحاولة حلها على الوجه الأصوب، ومعاقبة الظالم وإعطاء الحق إلى المظلوم، كما أنها ترسم لنا صورة واضحة عن الثقافة الفقهية المغربية في العصر المرابطي.

وهكذا نجد أن التنقيب عن المصادر التراثية لأمتنا، بروافدها المختلفة، ودراستها وإعادة تأويل ما تحويه من وقائع بنظرة نقدية تساعد على تجديد دراسة تأريخ هذه الأمة، والتعرف على المدارس الفكرية السائدة، ومن بينها المدرسة التاريخية التي تناولتها هذه الدراسة.

والبيوتات العربية التي كانت تستقر في سبتة على أيام المرابطين مثل لخم، وقيس، وكندة، والأزد وغيرها.^(٤٥)

كما نستطيع أن نتعرف على مستوى معيشة السكان في مدن المغرب أيام المرابطين، وذلك من خلال دراستنا لأسعار المواد الغذائية المثبتة في النوازل.^(٤٦)

أما في الجانب العمراني للمدن المغربية فنجد معلومات قيمة في كتاب «مذاهب الحكام» إذ يحوي وصفا لمحال سبتة وأسمائها، وطريقة تنظيمها، وما في سبتة من المساجد والحمامات والأسواق والخوانيت والأفران، وبساتين وحدائق.^(٤٧) وهي معلومات مفيدة أيضاً لدراسة النواحي الاجتماعية.

(٤٥) ابن عياض، ورقة ٤٦ ظ، التعريف، ص ١٤٥.

(٤٦) ابن عياض، ورقة ٢٨، التعريف، ص ١٤٠.

(٤٧) ابن عياض، ورقة ١٤، التعريف، ص ١٣٧.

المكانة العلمية والاجتماعية للمرأة في مصر في العصر المملوكي

للدكتور أحمد محمد عدوان

ملخص البحث : لعبت المرأة في مصر في العصر المملوكي دوراً بارزاً في المجالين العلمي والاجتماعي، الأمر الذي رفع من مكانتها وأكسبها الاحترام والتقدير.

ففي المجال العلمي اسهمت المرأة في العملية التعليمية دراسة، ومدرسة للنساء بصفة خاصة، وكثير من الرجال، حيث أخذت عنهم واعطتهم، سواء بالإقامة في مكان معين او متنقلة بين بلد وآخر لهذا الغرض. ومن العلوم التي اجادت فيها المرأة علم الحديث والآداب والفقه ... الخ . وقد اشير في متن البحث إلى مجموعة من النساء ممن لهن باع طويل في هذه العلوم، ويكفي للتدليل على ذلك، تلك الإجازات العلمية الممنوحة من علماء أجلاء إلى كثير من نساء العصر، هذا في الوقت الذي تلقى فيه عدد كبير من العلماء إجازات على عالقات فاضلات. هذا وقد أسهمت المرأة في إقامة العديد من المدارس والمساجد والأربطة.

اما في المجال الاجتماعي، فنجد أنها حظيت باحترام الرجل وتقديره سواء أكان في قمة السلطة او من العامة، وقد اتاح لها هذا، المشاركة بشكل أو آخر في إدارة بعض أمور البلاد وتصريفها، إلى جانب إسهامها في عملية البيع والشراء وممارستها للعديد من المهن والوظائف، الأمر الذي كان له دوراً في تنشيط الحركة الاقتصادية.

ورغم هذه النشاطات المختلفة، فإن المرأة لم تنس نصيبها من المتعة، فلبست وتزينت وخرجت إلى الأسواق والمتنزهات وغيرها للترويح عن نفسها، ولكن في حدود ماتسمح به الشريعة، لأن عين الدولة كانت ساهرة وكثير ما تدخلت لمنع الإخلال بالسلوك والآداب العامة.

مكانتها العلمية

وكان أبرز ميدان وضع فيه نشاطها وحيويتها الميدان العلمي، كما سيتضح من خلال البحث، حيث أقبلت المرأة على تلقي العلم والبحث عنه، وأسهمت بنصيب كبير في العملية التعليمية للنساء بصفة خاصة والرجال بصفة عامة، وحضرت المجالس العلمية وشاركت فيها، ولكن في أمكنة منفردة عن الرجال.^(١)

احتلت المرأة في العصر المملوكي ٩٢٣/٦٤٨هـ - ١٥١٧/١٢٥٠م مكانة عالية في مجتمعها الذي قدرها وشملها برعايته وعنايته، فأثبتت أنها أهل لذلك، حيث خاضت معترك الحياة بميادينها المختلفة مشاركة بذلك في بناء مجتمعها بشتى الطرق والوسائل التي اتاحت لها.

(١) ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري، المدخل (د.م.)..

١٢٨٠هـ / ١٩٦٠م) ج ١، ص ٢٧٠-٢٧١.

والمتتبع للإشارات التي وردت في المصادر يدرك مدى المشاركة التي قامت بها المرأة في هذا المجال، فكثيراً ما نقرأ عبارة سمعت عن علماء أجلاء، وسمعت عن فلان^(٢) وسمع عنها^(٣)، وروى عنها، وقرأ عليها^(٤)، ودرست على جملة من مشايخ عصرها، وأخذ عنها جملة من العلماء الأعلام^(٥)، واجتمع عليها جملة من العلماء الأماثل والأدباء الأفاضل^(٦) وأخذ عنها بعض الطلبة^(٧)، وتردد إليها كثير من طلبة العلم^(٨)، وتزاحم عليها الطلبة وكنت ممن حمل عنها^(٩).

هذه العبارات رغم تداولها وتشابهها بل وتطابقها أحيانا تدل دلالة واضحة على النشاط العلمي للمرأة، خاصة وأن كل عبارة منها قيلت عن عشرات من النساء بل المئات الأمر الذي يثبت أن فائدتهم كانت كبيرة وعطائهن غزير، كذلك توضح العبارات السابقة مختلف السبل والوسائل التي سلكتها المرأة في أخذ العلم أو إعطائه عن طريق السماع أو الرواية أو التلقين فألف ابنة القاضي علم الدين صالح كانت لها

حلقة رتبت فيها قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير، وتردد إليها كثير من طلبة العلم (الضوء ١٨/١٢)^(١٠) وكذلك عائشة ابنة إبراهيم الدمشقية التي كانت تحفظ القرآن وتلقنه لجماعة من النساء^(١١)، وكثير من النساء آخذن العلم عن طريق أزواجهن، وكان يتعين على الرجل أن يعلم عبده وأمه الصلاة والقراءة^(١٢)، وكانت هناك شريحة من النساء تقوم بتعليم نساء أخريات عن طريق التلقين، كعائشة ابنة إبراهيم الدمشقية التي كانت تحفظ القرآن وتلقنه لجماعة من النساء^(١٣)، وكذلك أسماء بنت الفخر حيث كانت تلقن النساء القرآن الكريم وتعلمهن العلم^(١٤)، هذا عدا الوعظ الذي كانت تقوم به بعض الشيوخات في بعض الرباطات حيث تقوم الشيخة «بوعظ النساء وتذكرهن وتفقههن»^(١٥)، ونذكر منهن فاطمة بنت عياش الواعظة التي كان يثنى عليها العالم الجليل ابن تيمية^(١٦).

ولم تكف المرأة بذلك بل قامت برحلات متعددة إلى أماكن كثيرة لطلب العلم حيناً ولنشره أحيانا

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨هـ)، ج ٢، ص ٢٥، ٣٢٥؛ ويذكر «أن وجيهة بنت علي بن يحيى الانصارية... سمعت من ابن النحاس وأحمد بن عبد المحسن القرافي وأجازلها جماعة وخرج لها بعض أهل الحديث، وحدث عنها جماعة وماتت عام ٧٢٢هـ؛ السلامي، تقي الدين أبي المعالي محمد بن رافع، الوفيات (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ج ١، ص ١٩٧، ٢٧٣، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٨.

(٣) السخاوي، أبو الحسن نور الدين علي بن أحمد بن عمر، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٥هـ)، ص ١٢، ٢٤؛ ويذكر أن «ألف ابنة عبد الله بن علي بن محمد... حدثت وسمع منها الفضلاء... قرأ عليها السخاوي ثلاثيات مسند أحمد، ص ٨، ٢٤، ٧٣، ٨١؛ وأمثلة أخرى كثيرة.

(٤) زينب بنت علي حسين العاملي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣١٢هـ)، ص ٣٩٢، ٣٩٣؛ ويذكر أن عائشة بنت محمد بن عبد الهادي روى عنها الحافظ بن حجر وقرأ عليها كتباً عديدة، وانفردت في آخر عمرها بعلم الحديث؛ السخاوي، ص ٨.

(٥) السخاوي، ص ٧٨، ٨١، ١٠٦؛ ويذكر أن «عائشة ابنة علي بن محمد زارت القدس والخليل وحدثت هناك وسمعت وأخذ عنها الأعيان؛ العاملي، ص ٢٩٢، ٣٠٢.

(٦) العاملي، ص ٣٦٧؛ ويذكر أن «فاطمة ابنة الخشاب كانت شاعرة مجيدة، ولها قصائد مطولة... واجتمع عليها جملة من العلماء والأدباء، وقد أجازها في الحديث جملة منهم، وروى عنها أيضاً الكثير منهم، وراسلها قاضي القضاة شهاب الدين بن فضل الله.

(٧) السخاوي، ص ٤.

(٨) السخاوي، ص ١٨.

(٩) ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (القاهرة: مطبعة المدني - دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م)، ج ٢، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(١٠) السخاوي، ص ١٨.

(١١) السلامي، ج ١، ص ٣٦٠.

(١٢) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٠٤.

(١٣) السلامي، ج ١، ص ٣٦٠.

(١٤) ابن حجر، ج ١، ص ٣٨٢.

(١٥) العاملي، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(١٦) ابن حجر، ج ٢، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

أن من حقوق الزوجة طلب العلم، تطلبه من زوجها إن لم يفعل، وإن لم يفعل طالبت بالخروج إلى التعليم، فإن لم يأذن لها بالخروج خرجت بدون إذنه، وخاصة في أمور الدين. (٢٧)

إسهام المرأة في العلوم علم الحديث

ومن الجدير بالذكر أن النشاط العلمي للمرأة في هذا العصر قد تركز على العلوم الدينية، ويأتي في مقدمتها علم الحديث النبوي الشريف حيث حرصت النسوة على تلقي هذا العلم ودراسته وفهمه وهضمه ثم تقديمه للآخرين.

ويتضح ذلك من العبارات الكثيرة التي رددتها المصادر، مثل وخرج لها بعض أهل الحديث (٢٨)، وكانت محبة للحديث وأهله سهلة التحديث (٢٩)، وكانت تسمع وتحدث (٣٠)، وقد أجازها في الحديث

الحديث وغيرها، وأجاز لها كثيرون، منهم الخلاطي، وابن الجوزي ومحمد بن موسى بن السيرجي .. الخ، وتوفيت في البيمارستان النوري عام ٨٤٢هـ: لمزيد من المعلومات انظر السخاوي، ص ٧٣.

- (٢٣) السخاوي، ص ١٢، ٧٣، ٧٨، ٨١.
(٢٤) السخاوي، ص ١٢١ - ١٢٢.
(٢٥) ابن حجر، ج ٢، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.
(٢٦) السخاوي، ص ٢٢؛ ويذكر السخاوي في مكان آخر حليلة ابنة أبي علي وهاجر واسمها عزيزة ابنة محمد، ص ١٣١ - ١٣٢؛ ويذكر الشوكاني، وجبهة بنت علي بن يحيى بن سلطان الأنصارية، حيث سمعت من ابن أبي النحاس وأحمد بن عبد المحسن، وكذلك عائشة ابنة محمد بن عبد الهادي حيث سمعت علي ابن الحجار صحيح البخاري، ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٢٥؛ ابن الحاج، ج ٢، ص ٢١٩؛ قدره حسين، شهيرات النساء في العالم الإسلامي، تعريب عبد العزيز الخانجي، ط ١ (القاهرة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٢٤م)، ج ١، ص ١٧٨.

- (٢٧) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٧٠، ٢٧١؛ وهناك مثلاً أنس ابنة عبد الكريم التي سمعت عن زوجها... وحدثت، وقرأ عليها الفضلاء....، السخاوي، ص ١٠ - ١١.
(٢٨) الشوكاني، ج ٢، ص ٣٢٥.
(٢٩) السخاوي، ج ١، ص ٧٦.
(٣٠) السخاوي، ج ١، ص ٢١٨، ٢٨٧ - ٢٨٨، ٢٩٧.

أخرى، فها هي مثلاً ست الخطباء (١٧) ابنة قاضي (١٨) القضاة سمعت وحدثت بحمص وغزه (١٩)، وتذكر باي خاتون (٢٠) التي وصفت بأنها فقيهة وافرة العلم، زاهدة واعظة تنقلت بين مصر والشام، وانتفع بعلمها كثير من النساء (٢١) وكذلك عائشة ابنة الصارم (٢٢) التي سمع منها الأئمة كابن حجر (٢٣)، ونذكر سيدة اسمها كمالية تنقلت بين القدس والخليل وغزة والرملة ودمشق والقاهرة وأجازت للسخاوي (٢٤)، وكذلك فاطمة بنت عياش التي تنقلت بين القاهرة ودمشق وتفقهت عند المقادسة (٢٥)، ومن المعروف أن النساء أثناء تنقلهن بين مختلف المدن والقرى والأقطار كن يلتقين برجال العلم والأدب وطلابه للدرس والمناقشة ولكن من وراء حجاب. (٢٦)

ولا يغيب عن الذهن أنه أحياناً كانت زوجة العالم تبلغ عنه بعض احكام الشرع للنساء عموماً ولبعض الرجال خصوصاً ومن وراء حجاب، ويذكر ابن الحاج

- (١٧) ست الخطباء: ابنة القاضي تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، ولدت بالقاهرة، واسمعت علي ابن الصواف وعلي بن عيسى بن القيم وغيرهما، وحدثت بمصر ودمشق وماتت في جمادى الآخرة عام ٧٣٢هـ؛ ابن حجر، ج ٢، ص ٢١٩.
(١٨) قاضي القضاة: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام.... بن سليم السبكي، تقي الدين أبو الحسن الشافعي، ولد عام ٦٨٢هـ وتفقه علي والده وانتقل إلى القاهرة، وتلقى النحو والتفسير والحديث وعلم القراءات والتصوف علي يد علماء أجلاء، ورحل إلى الشام والإسكندرية والحجاز، ودرس بالقاهرة، وتولى القضاء في دمشق عام ٧٣٩هـ، ثم رحل إلى القاهرة حيث توفي بها عام ٧٥٦هـ: ابن حجر، ج ٢، ص ١٣٤ وما بعدها.
(١٩) السخاوي، ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
(٢٠) تذكراي باي خاتون: ابنة السلطان الظاهر بيبرس، تقيّة صالحة محبة للخير، مقربة للفقراء وأخصهن النساء الصالحات، بنت لهن رباط سمته رباط البغدادية في عام ٦٨٤هـ، وله دائماً شيخه تعظ النساء وتذكرهن وتفقهن؛ السخاوي، ص ١٠٥ - ١٠٦.
(٢١) السخاوي، ص ١٠٢؛ السخاوي، ص ١٠٥ - ١٠٦.
(٢٢) عائشة ابنة الصارم، إبراهيم بن خليل بن عبد الله السنجارية الأصل ثم الدمشقية، ولدت في حدود ٧٦٠هـ بدمشق، اسمعت الكثير من أصحاب الفخر بن البخاري وغيرهم بدمشق والقاهرة وبعلبك نذكر منهم ابن اميله، والصالح بن عمر، ومحمود المنبجي، وأحمد بن عبد الكريم البعلبي، وهؤلاء سمعوا عنها في مختلف كتب

وجملة منهم، وروى عنها كثير منهم^(٣١)، وحدثت وسمع منها الفضلاء^(٣٢)، وحدثت عنها جماعة كثيرة^(٣٣)، ويذكر عن هاجر ابنة محمد أنها صارت أسند أهل زمانها وتزاحم عليها الطلبة^(٣٤)، وكذلك عائشة بنت محمد المقدسية الصالحة الحنبلية سيدة المحدثين بدمشق وروى عنها الحافظ ابن حجر وقرأ عليها كتباً عديدة وانفردت في آخر عمرها بعلم الحديث، وكانت سهلة في تعليم العلوم وتوفيت في عام ٨٠٦ هـ.^(٣٥)

ومن بين شهيرات النساء في هذا العلم أيضاً فاطمة ابنة الشيخ الإمام المفدى المحدث جمال الدين الأنصاري الدمشقي حيث وصفت بأنها من العالمات الفاضلات المحدثات الصادقات في الرواية، أخذت الحديث عن والدها وعن أجلاء عصرها، وقد أخذ الحديث عنها جملة^(٣٦) وكذلك نذكر آلف ابنة القاضي علم الدين صالح التي رتبت قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير وتردد إليها كثير من طلبة العلم^(٣٧) وذكر عن قطلو ابنة سيف الدين أنها كانت من مسندات الشام.^(٣٨)

الفقه

وكان الفقه أيضاً من بين العلوم التي وجدت اهتماماً من قبل نساء العصر، وأجدن فيه إجابة طيبة، إذ يذكر عن فاطمة ابنة الإمام المهدي أحمد بن يحيى أن لها مع والدها مرافعات في مسائل كثيرة، وقيل إنها ترجع إلى نفسها في استنباط الأحكام ... وكان زوجها الإمام المطهر يرجع إليها فيما يشكل عليه من مسائل، وإذا ضايقه التلاميذ في بحث دخل عليها فتفيده بالصواب^(٣٩)، وكذلك كانت الواعظة فاطمة بنت عياش التي كان لها باع طويل في دراسة الفقه.^(٤٠)

الأدب

وكان الأدب من ضمن العلوم التي عملت فيها المرأة في هذا العصر، فكان بينهن الشاعرات والأديبات مثل تقيه ابنة أبي الفرج التي فاقت الرجال ولها باع طويل في الأدب^(٤١)، وكذلك عائشة بنت يونس الباعوني التي ذكر عنها بأنها فاقت الخنساء في عصرها، ووصفها عبد الغني النابلسي بأنها «فاضلة الزمان، وحليفة الأدب في كل مكان»

(٣٩) العاملي، ص ١٠٩.
(٤٠) العاملي، ص ٢٩٢، ٣٠٣.
(٤١) العاملي، ص ٣٦٧.
(٤٢) الشوكاني، ج ٢، ص ٢٥٠.
(٤٣) الشوكاني، ص ١٠٧، ١١٢؛ الشوكاني، ج ٢، ص ٢٥ - ٢٦.
(٤٤) الشوكاني، ص ٢٤.
(٤٥) ابن حجر، ج ٢، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٣١) العاملي، ص ٣٦٧.
(٣٢) الشوكاني، ص ٨.
(٣٣) الشوكاني، ج ٢، ص ٣٢٥.
(٣٤) الشوكاني، ص ١٣١ - ١٣٢.
(٣٥) العاملي، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.
(٣٦) العاملي، ص ٣٦٦.
(٣٧) الشوكاني، ص ١٨.
(٣٨) ابن حجر، ج ٢، ص ٣٢٩.

ابنة الشيخ المفدى، فقد أجاز لها معظم علماء القرن السابع من الشام والحجاز والعراق وفارس وغيرها، وتوفيت عام ٧٠٨ هـ / ١٣٠٨ م^(٥٤)، أما أسماء بنت عبد الله المهروانية فقد أجاز لها ستة وعشرون شيخاً وتوفيت بدمشق عام ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م^(٥٥).

وما دامت المرأة على هذا المستوى العلمي الرفيع فلا نعجب اذن عندما تحدثنا المصادر عن أسماء لامعة من الرجال العلماء الأجلاء تلقوا العلم على نساء معروفات وأجزن لهم، ويذكرون ذلك باعتراف، وعلى رأسهم العالم الجليل السخاوي الذي ذكر أسماء كثير من النساء ممن أجزن له^(٥٦)، وذكر في أكثر من موضع أن شيخه ابن حجر سمع من نساء فاضلات كعائشة ابنة الصارم^(٥٧) وكذلك فاطمة ابنة الشيخ الإمام المقرئ المحدث جمال الدين... بن عبد الكريم الأنصاري التي أخذ عنها جملة من العلماء ومنهم الصفدي^(٥٨).

ولقد عرف العصر نساء شهيرات عالمات فاضلات مثل آية كجك ابنة السلطان أوزبك^(٥٩)، والتي زارها ابن بطوطة فاستقبلته بحضور القضاة والفقهاء وجماعة الطلبة والمشايخ والقراء... وأما معارفها فلم يضاهها فيها أحد سواها من نساء عصرها^(٦٠)، ومن

وهناك من بين النساء من أهتمت بأكثر من علم من العلوم كعائشة بنت يوسف الباعوني التي سبق ذكرها، ففضلاً عن كونها شاعرة مرموقة فقد درست الفقه والنحو والعروض على جملة من مشايخ عصرها وأخذ عنها جملة منهم^(٤٦)، وزينب ابنة الكمال التي كان لها اهتمام بالتاريخ وكانت قارئة للقرآن الكريم^(٤٧).

الإجازات

كثير من هؤلاء النسوة نلن إجازات علمية على يد علماء أجلاء، وكثيراً ما تتردد عبارة وأجاز لها شيوخ كبار^(٤٨)، وأجاز لها علماء أجلاء^(٤٩)، وأجاز لها الأفاضل^(٥٠)، ومنهن من لديها أكثر من إجازة كأم يحيى قمر ابنة الموفق فقد شاهد السلامي عندها إجازة أعطيت لها في عام ٦٦٩ هـ والأخرى في عام ٦٧٣ هـ من قبل فريق آخر من العلماء^(٥١)، أما زينب ابنة أحمد بن عبد الرحيم فقد تفرّدت بقدر حمل بعير من الأجزاء بالإجازة^(٥٢)، ويبدو أن نوال الإجازة كان إما باللقاء والمناقشة أو بالمراسلة، فشمس الملوك ابنة ناصر الدين أجازت للسخاوي رغم عدم لقائه معها^(٥٣)، وهذا واضح من تلك العبارات سابقة الذكر، لأنها تشير إلى أكثر من عالم، وربما كان هؤلاء يعيشون في بلدان متفرقة كما هو الحال مع فاطمة

(٥٦) السخاوي، ص ٢، ٤، ٦، ٩، ١٢، ١٤، ٢٣، ٢٥، ٦٩، ١٢١

- ١٢٢، ١٣١، ١٣٢.

(٥٧) السخاوي، ص ٢٤، ٧٣.

(٥٨) العاملي، ص ٣٦٦.

(٥٩) آيت كجك ابنة السلطان أوزبك، زارها ابن بطوطة، واستقبلته

بحضور القضاة والفقهاء، وجماعة الطلبة والمشايخ والفقراء، وأما

معارفها وعلومها... فلم يضاهها فيها أحد سواها من نساء

عصرها؛ العاملي، ص ١٩ - ٢٠؛ أما والدها السلطان أوزبك

فيذكر ابن حجر أنه ابن طقاطقاي القان أحد ملوك المغل في جهه

الروم، وكان جيد الإسلام، توفي عام ٧٤٢ هـ وقد صاهر السلطان

الناصر محمد بن قلاوون، وكانت بينهما مكاتبات؛ ابن حجر،

ج ١، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٦٠) العاملي، ص ١٩ - ٢٠.

(٤٦) العاملي، ص ٢٩٣، ٣٠٣.

(٤٧) السخاوي، ص ٤٩.

(٤٨) السلامي، ج ١، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.

(٤٩) السخاوي، ص ٢، ١٠، ١٢.

(٥٠) السخاوي، ص ٧٣.

(٥١) السلامي، ج ١، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٥٢) ابن حجر، ج ٢، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٥٣) السخاوي، ص ٦٩.

(٥٤) العاملي، ص ٣٦٦.

(٥٥) عمر رضا كحاله، اعلام النساء في عالمي العرب والإسلام

(دمشق: المكتبة الهاشمية، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م)، ج ١،

ص ٤٥.

هذه الشريحة أيضا عائشة ابنة عبد الهادي التي يقول عنها السخاوي «أسمعت الكثيرين وأجاز لها علماء أجلاء... وعمرت حتى تفردت عن جل شيوخها بالسماع والإجازة في سائر الآفاق وروت الكثير، وأخذ عنها الأئمة سيما الرحالة فأكثرُوا... والرواة عنها بالإجازة كثيرون^(٦١)، وهناك من بينهن من حملن لقب شيخة العالمات مثل نور نجان بدمشق^(٦٢).

هذا ولم يقتصر الإسهام العلمي للمرأة على الدراسة أو التدريس أو تبادل الرأي حول بعض القضايا العلمية أو إعطاء الإجازات، بل شاركت في أعمال خيرية كان لها علاقة بالعملية التعليمية وتطويرها وتنميتها، مثل إنشاء المدارس والرباطات أو رعاية الأيتام والفقراء وتعليمهم، فها هي تذكاري باي خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس التقي الصالحة كانت تقرب إليها الفقراء وخاصة النساء الصالحات، حتى أنها بنت لهن رباطا سمته رباط البغدادية عام ٦٨٤هـ على اسم الشريحة الصالحة زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية، وله دائما شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن^(٦٣).

وعن الشريحة الصالحة فاطمة بنت عباس بن أبي الفتح يقول ابن كثير «وكانت من العالمات الفاضلات، تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتنكر على أهل البدع وغيرهم، وتفعل من ذلك ما لا تقدر عليه الرجال، وكانت تحضر مجالس الشيخ الإمام الفقيه ابن تيمية...»

وكان يثنى عليها ويصفها بالفضيلة والعلم... وهي التي ختمت نساء كثيرات القرآن الكريم وتوفيت في عام ٧١٤هـ / ١٣١٤م^(٦٤)، ومن بين النساء اللاتي أسهمن في العملية التعليمية ستيتة بنت الأمير سيف الدين التي أمرت بإقامة تربة، وفيها مسجد وإلى جانبها رباط للنساء ومكتب للأيتام وفيها صدقات وبر وصلات وقراء وتوفيت في عام ٧٣٠هـ / ١٣٢٩م^(٦٥) وهناك أيضا بركة خاتون والدة السلطان الأشرف شعبان التي حجت في عام ٧٧٠هـ / ١٣٦٨م، وأسست مدرسة سميت مدرسة أم السلطان وعملت بها درسا للشافعية ودرسا للحنفية.... وبقيت مدة يجتمع فيها الطلبة والمدرسون يدرسون فيها جميع العلوم^(٦٦)، وجعلت على بابها حوض للسبيل، وقيل إنها رتبت بها دروسا للمذاهب الأربعة، وحضورا في كل يوم للصوفية ومكتبا للأيتام^(٦٧)، وكذلك طبطلغى زوجة السلطان أربك، فقد أقامت المدارس والمساجد والمارستانات^(٦٨) وفاطمة ابنة الشيخ الإمام المقرئ التي أقامت المدارس والمارستانات والتكايا وأوقفت لها أوقافا^(٦٩)، أما آلف ابنة القاضي علم الدين صالح فقد رتبت قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير وتردد إليها كثير من الطلبة^(٧٠).

ونذكر أخيرا خوند تتر بنت السلطان محمد بن قلاوون، حيث أنشأت المدرسة الحجازية^(٧١) وجعلت بها درسا للفقهاء الشافعية ودرسا للفقهاء المالكية، وجعلت بها منبرا يخطب عليه يوم الجمعة، ورتبت لها

(٦٨) العاملي، ص ٢٧٧.

(٦٩) العاملي، ص ٣٦٦.

(٧٠) السخاوي، ص ١٨.

(٧١) المدرسة الحجازية: أنشأتها خونده ابنة السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون زوجة الأمير بكتمر الحجازي وبه عرفت، وهذه المدرسة برحبة باب العيد بالقاهرة: المقرئ، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٩٤هـ)، ج ٢، ص ٢٨٢؛ ولزبد من المعلومات عنها انظر الحاشية (٧١) في هذا البحث.

(٦١) السخاوي، ص ٨١.

(٦٢) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي،

البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م)،

ج ١٣، ص ٧٨.

(٦٣) العاملي، ص ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٦٤) ابن كثير، ج ١٤، ص ٧٥.

(٦٥) ابن كثير، ج ١٤، ص ١٠١.

(٦٦) العاملي، ص ص ٩٤ - ٩٥.

(٦٧) كحاله، ج ١، ص ١٠٨.

إحدى الخوندات توفيت في أيام بعض السلاطين، فضبط موجودها، فكان نيفا وستمئة ألف دينار^(٧٥) ورغم هذه الإشارات الدالة على وجود نساء ثريات فإن هناك من ابتعدن عن زخرف الحياة ولهوها وانخرطن في سلك القصوف^(٧٦).

مكانتها الاجتماعية

من استعراضنا السابق يتضح لنا أن المرأة في هذا العصر، لعبت دوراً لا يخفى أثره في الحياة العلمية، الأمر الذي أكسبها قدراً كبيراً من الاحترام والتقدير، إلا أن ذلك الاحترام والتقدير لم يكن نابعا فقط من مساهماتها العلمية، وإنما اكتسبت ذلك أيضا من كونها أما أو أختا أو زوجة أو ابنة، وديننا الإسلامي الحنيف أوصانا بذلك وشدد على صلة الرحم، وهذا هو الأساس في نظرة الاحترام التي يوليها المجتمع المسلم للمرأة بغض النظر عن مكانتها أو طبقتها التي تنتمي إليها، والمتتبع للإشارات التي وردت في المصادر يرى صوراً متعددة لذلك الاحترام والتقدير، وأول هذه الصور هي تلك الألقاب التي حملتها أو أطلقت عليها، فبالنسبة لنساء السلاطين والأمراء أو إخواتهم أو أمهاتهم أو ابنائهم فكانت القاب، الجهة الكريمة، الجهة الشريفة، خاتون^(٧٧)، عصمة الدين، الستر الرفيع العفيفة^(٧٨)، أما بالنسبة للألقاب التي أطلقها العامة فكانت، ست الكل، وست الناس، وست التجار، وست الخطباء، وست العرب، وست الأهل، وهذه الألقاب أوردتها على سبيل المثال لا الحصر لها لأبين احترام المجتمع للمرأة من خلال الألقاب التي أطلقها عليها^(٧٩) ولم تكن هذه الألقاب

إماما يقيم بالناس الصلوات الخمس، وجعلت بها خزانة كتب وأنشأت بجوارها قبة من داخلها لتُدْفَن تحتها ورتبت بشباك هذه القبة عدة قراء يتناوبون قراءة القرآن ليلا ونهاراً، وجعلت بجوار مدرستها مكتبا لعدة من أيتام المسلمين، وعينت لهم مؤدبا يعلمهم القرآن الكريم، وأجرت عليهم في كل يوم لكل منهم من الخبز النقي خمسة أرغفة ومبلغا من الدراهم، ويقام لكل منهم بسكوتر الشتاء والصيف، وجعلت على هذه الجهات عدة أوقاف جليلة يصرف منها لأرباب الوظائف^(٧٢).

هذه المساهمات كان لابد وأن تجد تقديرا من قبل طبقات المجتمع بصفة عامة، ومن قبل الفئات المستفيدة منها بصفة خاصة، هذه الشريحة من النساء الفاضلات كن يملكن قدراً كبيراً من الثروة سخرت في عمل الخير، لأن مثل تلك المشروعات التي أشرنا إليها تتطلب الأموال الكثيرة لإنجازها وإخراجها إلى حيز التنفيذ، وإذا أردنا أن نضرب أمثلة لثراء بعض النسوة فإننا نجد منهن الكثير، ولنأخذ على سبيل المثال زوجة الحمزاوي نائب الشام، فقد اشتملت تركتها على أشياء غريبة من تحف ومعادن نفيسة وأقمشة ثمينة وأواني فضة وبلّور، وعندما شُرِعَ في بيعها بعد وفاتها في كل يوم سبت وثلاثاء، استمروا في عملية البيع نحو من شهر^(٧٣)، وكذلك زينب ابنة العلاء حيث دفعت للسلطان خشقدم ما يزيد على خمسين ألف دينار ولا نسبة لذلك مما ادخرته^(٧٤)، ويذكر ابن شاهين أن

(٧٢) المقرئ ج ٢، ص ٣٨٢؛ كحاله، ج ١، ص ٢٣٠.

(٧٣) ابن إياس. أبو البركات محمد بن أحمد، صفحات لم تنشر من بدائع الزهور (القاهرة، ١٩٦٩م)، ص ٩١.

(٧٤) السخاوي، ص ٤٥.

(٧٥) ابن شاهين، غرس الدين خليل، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك (باريس: مطبعة الجمهورية، ١٨٩١م)، ص ١٢١.

(٧٦) السخاوي، ص ١٤؛ ابن إياس، ص ١٥٩.

(٧٧) خاتون: لقب عاملات المغل وأميراتهم، وكذلك يلقب به سيدات الطبقة العالية، وفي العصر المملوكي كان يطلق على الملكات والأميرات وبناتهن وأمهاتهن وأخواتهن: دائرة المعارف الإسلامية: مادة خاتون.

(٧٨) ابن كثير، ج ١٢، ص ٨، ٣٦.

(٧٩) السخاوي، ص ٥٢ - ٥٤، ٥٦ - ٥٨؛ السلامي، ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

والفضة... ثم دخلت اليهم التقادم... ويقال إن بعض ماقدمه بعض الأمراء يزيد على مائة ألف دينار كهدايا ومصاريف^(٨٦)، وكذلك كان الحال في حالات الحج فإذا خرجت زوجة السلطان أو أمه إلى الحج جرى لها احتفال مهيب.

وغير هذه وتلك من الصور، فقد كان للمرأة دوراً واضحاً في إدارة الدولة وتصريف بعض الأمور وكان لها كلمة مسموعة في ذلك، ولا أدل على ذلك أن أول من حكم هذه الدولة كانت امرأة وصفت «بأنها صعبة الخلق قوية البأس، وأنها ساست الرعية أحسن سياسة»^(٨٧) وأعني بها شجرة الدر التي كانت تتمتع بشخصية قوية وفطنة وذكاء، ومن بينهن أيضاً أم السلطان الملك السعيد بركة خان^(٨٨) التي لعبت دوراً بارزاً في الأحداث التي وقعت بين ابنها وبقية أمراء المماليك^(٨٩). ولا ننسى دور أم السلطان الناصر محمد ابن قلاوون، عندما اشتدت الأزمة بين الأمراء في عهد ابنها الناصر، وخافت عليه من بطشهم فطمأنوها وقال أحدهم «أعوذ بالله السميع العليم، والله لو بقى من أولاد أستاذنا بنت عمياء ما خرجنا الملك عنها... وإنما قصدنا الشجاعي وإخماد الفتنة»^(٩٠) ويذكر المقرئ أن السلطان شعبان عدل عن قراره بمصادرة أموال الطواشي كافور واكتفى بإبعاده إلى

هي الصورة الوحيدة أو المظهر الوحيد لتقدير المرأة، وإنما ظهر أيضاً من خلال معاملتها في الحياة اليومية، فالقلقشندي يذكر أنه عند مكاتبة الأمراء أو السلاطين لزوجاتهم أو أمهاتهم كانوا يضيفون عليهن عبارات التقدير والاحترام^(٩١)، وعندما كانوا يخرجون للنزهة كانوا يستصحبون نسائهم على الخيول في محفلة منشأة بالحرير الملون، ويقود خيولهن بعض كبار الأمراء... ويحيط بهن سائر المماليك والخدام^(٩٢)، وفي كثير من الأحيان كانت تصدر الأوامر بإغلاق الحوانيت وإخلاء الشوارع والطرقات، كما فعل ذلك الملك الناصر محمد عندما عاد من الصعيد في عام ٧٢٣هـ / ١٣٢٣م^(٩٣) وقد حدث أن نزلت زوجة السلطان في عام ٨٥٩هـ / ١٤٥٤م إلى بولاق لتري البحر حتى يذهب عنها الوخم، فنزل إليها السلطان وعادها، فلما حصل لها الشفاء أحرقوا في بولاق حراقة نطف حافلة... وكانت تلك الليلة في بولاق من الليالي المشهورة، فلما عوفيت طلعت إلى القلعة... وحولها الخوندات^(٩٤) وأعيان نساء الأمراء والمباشرين، وكان لهن مهم حافل بالقلعة^(٩٥)، وفي عام ٨٦٢هـ وصل ابن السلطان ووالدته وإخوته... ثم طلعت خوند إلى القلعة هي وأولادها.... وفرشت لها الشقق الحريري بقاعة العواميد^(٩٦)، ونثر على رأسها خفائف الذهب

مخصصة لزوجة السلطان الكبرى أو خوند الكبرى؛ ابن شاهين، ص ص ٢٦ - ٢٧.

(٨٦) ابن إياس، ص ص ٥٠ - ٥١.

(٨٧) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور (القاهرة، ١٩٦٩م)، ج ١، ص ٨٩، ٩١.

(٨٨) الملك السعيد بركة خان: هو السلطان الملك السعيد ناصر الدين أو المعالي محمد بركة خان ابن السلطان الظاهر بيبرس، بدأ حكمه في عام ٦٧٦هـ وانتهى عام ٦٧٨هـ، وكان عزله لسبب خلاف بينه وبين الأمراء، المقرئ، الخطط ج ٢، ص ٢٢٨؛ ابن كثير، ج ١٢، ص ٢٨٨.

(٨٩) المقرئ، السلوك، ج ١، ص ٦٤٥؛ أبو المحاسن، ج ٧، ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٩٠) المقرئ، السلوك، ج ١، ص ٨٠١.

(٩١) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: دار الكتب، ١٩١٣ - ١٩١٩م)، ج ٧، ص ٦٦.

(٩٢) ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف، الفجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة: دار الكتب، ١٣٦١هـ / ١٩٤٣م)، ج ٦، ص ص ٢٥٦ - ٢٥٧؛ ج ٩، ص ص ٧٤ - ٧٥.

(٩٣) المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١م)، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٩٤) خوند: ويطلق على زوجة السلطان، وهذا اللقب لا يطلق في حق أحد من النسوة إلا إذا كانت زوجة للسلطان، ابن شاهين، ص ١٢١.

(٩٥) ابن إياس، ص ٢٦.

(٩٦) قاعة العواميد: وهي إحدى القاعات المخصصة للأدب الشريفة، وهذه القاعة هي القاعة الكبرى، وتعرف بقاعة العواميد هـ.

كما يوضح ذلك المقرئزي في حديثه عن منع النساء من الخروج إلى الأسواق في عام ٨٤١هـ «... وأخذ والي القاهرة وبعض الحجاب في تتبع الطرقات وضرب من وجدوا من النساء، وتشددوا في الردع والتهديد فلم تر إمراة في شيء من الطرقات فنزل بعده من الأرامل وربات الصنائع.... وتعطل بيع كثير من البضائع والثياب والعطر، فازداد الناس وقوف الحال وكساد معاش، وتعطل أسواق وقلة مكاسب»^(٩٤).

يوضح هذا النص أن المرأة كانت تقوم بدور واضح في عملية البيع والشراء لبعض الحاجيات التي كانت تدر الربح لهن ولأسرهن، وتعود بالمنافع على من يشتري منهن، وقد أشار المقرئزي^(٩٥) بشكل واضح إلى الضرر الاقتصادي الذي لحق بالناس عندما منعت النساء من الخروج إلى الأسواق وممارسة أعمالهن.

وعلى صلة بالموضوع، فإن خروج المرأة إلى الأسواق كان مراقباً من قبل الدولة عن طريق المحتسب وأعوانه الذين كانوا يراقبون الآداب العامة لمنع وقوع المخالفات بأنواعها وأشكالها المختلفة^(٩٦) ومع ذلك فإن ابن الحاج يظهر الضيق لخروج المرأة إلى الأسواق بشكل يلفت النظر إذ يقول «فإذا أرادت الخروج تنظفت وتزينت، ونظرت إلى أحسن ما عندها من الثياب والحلى فلبسته.... وتمشى في وسط الطريق وتزاحم الرجال.... وكل هذا سببه عدم النظر إلى السُّنة وقواعدها»^(٩٧)، ويستطرد ابن الحاج أن على الزوج «أن يقوم بشراء حاجيات البيت.... ولا يمكنُ النساء من الخروج.... قهن اليوم يجلسن عند البزازين والصواغين يتناجون في الحديث... وربما

القدس عام ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م، نتيجة تدخل خوند طغاي أرملة السلطان الناصر محمد، ويذكر السخاوي أن زينب ابنة العلاء، تزوجها إينال في أمرته في حدود ٨٢٥هـ / ١٤٢٢م (وقد انفردت عن سائر الخوندات بنفوذ الكلمة ووفور الحرمة وطواعية السلطان جدا لأوامرها، حتى كان لا اختيار له معها)^(٩٨)، وها هي زوجة السلطان أزيك، قد ملكت على السلطان عقله، حتى صار لا يقطع رأياً ولا بيت أمراً إلا بمشورتها.^(٩٩)

ولم تقتصر نظرة التقدير والاحترام على نساء الخاصة من أمراء وسلاطين، وإنما تعدى ذلك إلى نساء العامة من طبقات المجتمع، فقد أولى الرجل زوجته احتراماً وتقديراً يتناسب مع إمكاناته وبيئته التي يعيش فيها، فعلى سبيل المثال يذكر ابن الحاج في مواضع كثيرة أن الرجل كان يكتري لزوجته حماراً تتحرك به لقضاء حوائجها المختلفة^(١٠٠)، ومن البديهي أن يعامل الرجل ابنته أو أخته أو أمه بنفس المعاملة، لأن قيمه وخلقه النابعان من عقيدته تفرضان عليه ذلك.

نشاطات مختلفة للمرأة

من دراستنا السابقة وقفنا على بعض النشاطات التي مارستها المرأة والمكانة التي وصلت إليها، وفي هذه السطور أود الإشارة إلى بعض الأعمال الأخرى التي انخرطت فيها المرأة.

فقد نزلت إلى الأسواق ومارست عملية البيع والشراء بالقدر الذي يتناسب مع قدراتها وإمكاناتها

(٩٦) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الحسبة في الإسلام، تحقيق سيد

محمد أبوسعدة (الكويت: مكتبة دار الأرقم، ١٤٠٣هـ /

١٩٨٣م)، ص ١٦.

(٩٧) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٩٨) السخاوي، ص ٤٥.

(٩٩) العامل، ص ٢٧٧.

(١٠٠) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٩٤) المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ١٠٣٢ - ١٠٣٣.

(٩٥) المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ١٠٣٢ - ١٠٣٣.

كان ذلك سببا في وقوع الفاحشة»^(٩٨)

وعلى العموم فإن ما سبق يبين بل ويؤكد نزول المرأة إلى الأسواق إما للبيع أو للشراء وأحيانا للنزهة. ولم تكف المرأة بممارسة البيع والشراء وإنما عملت شريحة من النساء كخاطبات أو مربيات أو مراضع ومربيات، وقد ذكر ذلك ابن شاهين «ولأدر الشريفة»^(٩٩) بلانات ومراضع ودارات معينة^(١٠٠) ويذكر صاحب الضوء اللامع أن «زينب ابنة القاضي الكمال كانت ناظرة على أوقاف والدتها»^(١٠١) وفي موضع آخر يذكر أن من بينهن من عملن قابلات للنساء^(١٠٢) وأخريات كن يعملن في مهنة الخياطة^(١٠٣)، وشريحة أخرى تعمل في وشم النساء، ويشترط فيمن تمارس مهنة الوشم أن تكون مسنة، وكانت هذه النسوة تتجولن في الشوارع حاملات المشارط والكاسات، وقد تأبطن المخلاة، وظهر حول جدهن الطوق والشنوف المحلاة، وبرزت عصاباتهن بكلاليب الإبر^(١٠٤).

ولا يخفى على الباحث في مثل هذه الموضوعات أن هناك فئات من النساء من احترفن فن الغناء والموسيقى، ومن الطبيعي أن يكون لكل واحدة منهن مساعدات أو تابعات للقيام بمثل هذا العمل، ويذكر ذلك ابن الحاج عندما يقول «إن بعضهن معه المغاني

في الشخاتير فأحدهن تضرب بالطار وأخرى بالشبابة ومعهن المزامير ويرفعن أصواتهن بالغناء»^(١٠٥) ونذكر من بينهن خديجة الرحابية التي قال عنها ابن أياس «إنها من أعيان مصر ولها أنشاد لطيف، وحظيت عند أرباب الدولة ورؤساء مصر، وكانت جميلة الشكل حسنة الغناء»^(١٠٦) وقد توفيت عام ٨٨٧هـ / ١٤٨٢م ونشير أيضا إلى خوي العوادة التي قيل عنها «..... أنه لم يدخل مصر مثلها في الغناء وطرب الفود»^(١٠٧)

ونعرج هنا على فئة الخواطيء، ويذكرهن المقرئني باسم زعيرات الشماعين ويقول بأنه كان لهن سيمات يعرفن بها وزى يتميزن به، وهو ليس الملاءات والطرح، وفي أرجلهن سرافيل من أديم أحمر^(١٠٨)، والأمر المستغرب هنا هو أن الدولة كانت تعترف بوجودهن، وفرضت عليهن ضريبة مقررة، وجعلت لهن رئيسة أو ضامنة اسمها ضامنة المغاني، ويذكر المقرئني «وكان على كل مغنية قطيعة تحملها إلى الضامنة، فإن باتت في غير دارها قامت بمال للضامنة، وتدور في كل ليلة على بيوت المغاني جماعة من جهة الضامنة لمعرفة من باتت منهن خارج بيتها»^(١٠٩)، ويذكر ابن أياس أن ضمان المغاني «كان من القبائح الشنيعة، ما كان أحد يقدر يعمل عرسا حتى يغرم قدر عشرين إلى ثلاثين مثقال ذهب»^(١١٠)، ونشير هنا إلى أن سكن هذه الفئة من النساء كان

(٩٨) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٣٩.

(٩٩) الأدر الشريفة: المقصود بها دار الملك الشريف والتي بها تخت المملكة المعروفة بقلعة الجبل، وبها القصور والأواوين والمجالس والطباق والأحواض والميادين والاصطبلات والجوامع والمدارس والأسواق مايطول شرحه؛ ابن شاهين، ص ٢٦.

(١٠٠) ابن شاهين، ص ١٢٢.

(١٠١) السخاوي، ص ٤٦.

(١٠٢) السخاوي، ص ١١٤.

(١٠٣) ابن حجر، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٠٤) عبد الحميد يونس، خيال الظل (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص ٧٥.

(١٠٥) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٤٠.

(١٠٦) السخاوي، ص ٢٣؛ ابن أياس، بدائع، ج ٢، ص ٢٠٧.

(١٠٧) سعيد عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٢م)، ص ١٠٤؛ كحاله، ج ١، ص ٢٧٢.

(١٠٨) المقرئني، الخطط (بولاقي، ١٢٩٤هـ، وبغداد مكتبة المتنبلي)،

ج ٢، ص ٩٦؛ ابن أياس، صفحات لم تنشر، ص ٩؛ ابن

أياس، بدائع، ج ١، ص ١٠٤ - ١٠٥؛ السخاوي، ص ٧٤.

(١٠٩) المقرئني، السلوك، ج ١، ص ٢٦٦.

(١١٠) ابن أياس، بدائع، ج ١، ص ١٢٧.

هذا وكانت ملابس المرأة تعتبر نوعاً من الترف والتجمل فقد وصفها ابن الحاج بأنها ثياب ضيقة قصيرة، وسراويل يلبسها عند الخروج، وفي موضع آخر يذكر أن سراويل النساء تصل إلى حد الكعبين في السعة^(١١٨)، ويؤيد ذلك ما ذكره المقرئزي عندما تحدث عن مقتل شجرة الدر، إذ قال إنه «عثر عليها.... وليس عليها سوى سراويل شد إلى وسطها بواسطة تكة»^(١١٩)، وترتدي المرأة فوق هذه السراويل قمصان واسعة تحدث عنها المقرئزي «إن النساء أسرفن في عمل القمصان والبغالطيق حتى كان يفضل من القميص كثير على الأرض وسعة الكم ثلاثة أذرع ويسمونه البهطله، وكان يغرم على القميص ألف درهم وأكثر، وبلغ أزار المرأة ألف درهم»^(١٢٠)، ويذكر الشريني أن هذه الملابس نفسها قد استعملت من قبل نساء العامة «إن كم المرأة... يسع الرجل يدخل منه ويخرج من الكم الثاني»^(١٢١).

ومن ضمن ملابس المرأة كان الأزار الذي تلف به نفسها أي فوق ملابسها، وكانت هذه الأزار غالية الثمن لدرجة أنها أزججت الدولة فحذرت الناس من لبسه أو شراؤه، ويقول المقرئزي إنه «نودى في القياس أن من باع أزار حرير ماله للسلطان... فنودى على أزار حرير ثمنه سبعمائة وعشرون درهما فبلغ ثمانين

أرض الطبالة^(١١١) وربيع الزيني^(١١٢) وإحقاقاً للحق أن بعض السلاطين وقفوا في وجه هذا التيار الفاسق كما سنبين ذلك فيما بعد.

إن المرأة في هذا العصر وجدت الكثير من وسائل اللهو والترف والتسلية، منها النزول إلى الأسواق - كما أشرنا - أو الذهاب إلى الحمامات العامة المخصصة للنساء^(١١٣)، والمنتزهات في أماكن متعددة، وكذلك الذهاب إلى القرافة^(١١٤)، ويذكر ابن الحاج «إن الواحدة منهن إذا أرادت الذهاب إلى الحمام استصحبت معها أفخر ثيابها، وأنفس حليها فتلبسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غيرها»^(١١٥) وإذا خرجن إلى القرافات كن يخرجن راكبات الدواب في الذهاب والإياب والمكاري غير بعيد عنها وتتعمد إبراز ما تلبسه من خواتم وأساور من ذهب وفضة. وقد أنكر ابن الحاج هذه المظاهر الفاسدة عندما قال «وهناك في المقابر يحدث اختلاط ويحدث ما لا يليق بمثل هذا المكان.... ويحدث الضحك واللعب والمزاح في موضع الخشوع والاعتبار والذل، فإن هذا الموضع أول منزل من منازل الآخرة، فهو جدير بالحزن والخوف ضد ما يفعلون»^(١١٦) كذلك كن في بعض الأحيان يخرجن إلى البرك متبرجات متزينات... والرجال لا يفضون أبصارهم.^(١١٧)

منها في سفح الجبل، يقال له القرافة الصغرى، وما كان منها في شرقى مصر بجوار المساكن يقال له القرافة الكبرى، وفي القرافة الكبرى كانت مدافن أموات المسلمين منذ فتح مصر وإقامة مدينة الفسطاط، وعندما جاء الفاطميون أقاموا لهم مقبرة الزعفران بعد بنائهم لمدينة القاهرة.

(١١٥) ابن الحاج، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(١١٦) ابن الحاج، ج ٢، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(١١٧) ابن الحاج، ج ٢، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(١١٨) ابن الحاج، ج ٢، ص ١٠٤.

(١١٩) المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤٠٢.

(١٢٠) المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ٢٢٣.

(١٢١) الشريني، يوسف بن محمد بن عبد الجواد خضر، هز الحقوق

في شرح قصيدة أبي شلووف (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٢م)،

ج ٢، ص ٢٢٣.

(١١١) أرض الطبالة: من أحسن منتزهات القاهرة، يمر النيل من غربها، ومن شرقها الخليج النصاري ومن قبليها بركة اسمها بطن البقرة، وكانت رؤية هذه الأرض شيئاً عجيباً في أيام الربيع، وهي منسوبة إلى امرأة مغنية تعرف باسم نسب، وكانت طبالة للخليفة المنتصر بالله الفاطمي. وكان قد أعجب بغنائها وضربها للطلل فوهب لها هذه الأرض، المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ١٢٥.

ربيع الزيني: وكان يشتمل على عدة مساكن ينزلها أهل الخلاعة، وكان يشرف من جهاته الأربع على رياض وبساتين، ففي شرقه غيط الزيني، وفي غربه غيط الحاجب بيري وقبليه الخليج، وقد خرب في عام ٧٥٥هـ: المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ٧٨.

(١١٢) المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ٧٨؛ السخاوي، ص ٨٩.

(١١٣) المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ٧٩، ٨٥.

(١١٤) القرافتين: يذكر المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ٤٤٢ «أنه كان لأهل مدينة مصر ولأهل القاهرة عدة مقابر وهي القرافة، فما كان

بالرجال، وهو أمر منهي عنه ويخرج عن الذوق العام، فأصدر السلطان الظاهر بيبرس أمراً بأن «إمراة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزى الرجال» وتوعدوا لكل من تفعل ذلك، بعد مرور ثلاثة أيام من صدور هذا الأمر بسلب كل ما عليها من كسوة وملابس، ولم يتوقف الأمر بالسلطان المجاهد عند هذا الحد، بل تعداه إلى مطاردة الخواطيء ومنعهن من ارتكاب المنكرات، وأمر بالغاء المكوس المقررة على البغايا، ويذكر ابن كثير «وفي جماد الآخرة رسم السلطان الملك الظاهر بإقامة الخمر وتبديل المفسدات والخواطيء بالبلاد كلها، فنهبت الخواطيء وسلبن جميع ما كان لهن حتى يتزوجن، وكتب إلى جميع البلاد بذلك، واسقط المكوس التي كانت مرتبة على ذلك وعوض من كان محالاً على ذلك بغيرها والله الحمد والمنة» (١٢٦).

يظهر هذا النص بوضوح الموقف الرسمي للدولة من هذه الأعمال الخارجة عن قانون شريعتنا الإسلامية الغراء، وقد وضع السلطان حلاً لمشكلة هذه النسوة عندما أمرهن بالزواج، ولتشجيع ذلك أمر بتحديد مهرهن بأربع مائة درهم يعجل منها مائتان (١٢٧)، وأريد أن أوضح عبارة وردت في النص وهي «وعوض من كان محالاً على ذلك بغيرها» المقصود أن هناك أناس كانوا يعتمدون على هذا النوع من الرسوم أو المكوس التي تدفعه المغاني للدولة، حيث يشير القلقشندي إلى ذلك بقوله «وصارت الإقطاعات ترد من جهة الملوك على سائر الأموال من خراج الأرض والجزية وزكاة المواشي والمعادن والعشر وغير ذلك، ثم تفاحش الأمر وزاد حتى أقطعوا المكوس على اختلافها» (١٢٨) لكن عبارة أبو المحاسن كانت أكثر وضوحاً إذ يقول «إن هناك مكوساً أخرى يعتمد عليها

ولم يجد أحد يشتريه» (١٢٢)، وهكذا استجاب الناس لتحذير الدولة من الإسراف في لبس الملابس غالية الثمن.

وقد استخدمت المرأة العصائب والشاش لغطاء الرأس (١٢٣)، أما بالنسبة للوجه فقد غطته بقناع وأحياناً بخمار، حيث تشد القناع أو الخمار بالإبر، وتتحفظ على نفسها أن تكشف رأسها من قناعها أو يكشف وجهها لغير محارمها (١٢٤)، وهذا أمر كان معروفاً بصفة عامة اللهم إلا المسنات من النساء، فكان أحياناً لا يلتزم بالحجاب كما ذكر السخاوي في حديثه عن هاجر ابنه محمد، حيث يقول «صارت أسند أهل عصرها، تزاحم عليها الطلبة وكنت ممن حمل عنها.... وقد كانت على نمط كثير من العجايز في عدم التحجب ونحوه....» (١٢٥) ومعنى كلام السخاوي أن الحجاب كان في كثير من الأحيان لا تلتزم به النساء وخاصة العجايز منهن.

رقابة الدولة

سبق وأن رأينا كيف أن السلاطين والأمراء وغيرهم من العامة نظروا إلى المرأة نظرة تقدير واحترام كبيرين، لكن هذه النظرة لم تكن مطلقة وبدون حدود، فهناك أمور وقفت الدولة منها موقفاً حاسماً وواضحاً، خاصة إذا كانت تخرج عن المؤلف أعني تعاليم الشريعة الإسلامية، وإذا تتبعنا موقف الدولة الرسمي، سنجد أنها تدخلت في كثير من الأمور التي رأت فيها خروجاً عن تعاليم الشريعة أو العرف والآداب العامة.

ففي عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٣م لوحظ أن كثير من النساء أصبحن يلبسن العمامة، وفي هذا تشبه

(١٢٦) ابن كثير، ج ١٣، ص ٢٥٤: المقرئ، السلوك، ج ١، ص ٥٧٨.

(١٢٧) المقرئ، السلوك، ج ١، ص ٥٧٨.

(١٢٨) القلقشندي، ج ١٣، ص ١١٧.

(١٢٢) المقرئ، الخطوط، ج ٢، ص ٢٢٣: السلوك، ج ٢، ص ٨١١.

(١٢٣) المقرئ، السلوك، ج ٣، ص ٥٢٤.

(١٢٤) ابن الحاج، ج ١، ص ١٣٤.

(١٢٥) السخاوي، ص ١٣١ - ١٣٢.

التخويف، ويذكر المقرئزي «وركب على سور صور نساء عليهن تلك القمصان بهيئة نساء قد قتلن عقوبه على ذلك، فانكففن عن لبسها»^(١٢٢)

ويبدو أن هذا المنع لم يستمر طويلا بدليل أن الدولة أصدرت أمراً في عام ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م بمنع النساء من لبس هذه القمصان الواسعة، وأمر ألا يزيد قماش القميص الواحد عن أربعة عشر ذراعاً بعد أن كان يفصل من إثنين وسبعين ذراعاً من البندقي^(١٢٣)، والذي عرضه ثلاثة أذرع ونصف، وأمرت الدولة رجالها بالنزول إلى الأسواق لقطع الأكمام الواسعة للنساء، فامتنعت النساء من لبسها^(١٢٤).

ونتيجة لتلك الأوامر والرقابة الصارمة المستمرة انقطع خروج النساء إلى الأسواق، وركوب حمير المكاربة، وكان إذا عثر على واحدة منهن كشف عن ثيابها في الحال^(١٢٥). وفي عام ٨٢٤هـ / ١٤٢٧م نودى بمنع النساء من الخروج إلى القرافات (المقابر) حيث كثرت الأمراض وزاد عدد الأموات، ومرة أخرى تكرر النداء في عام ٨٣٣هـ / ١٤٢٩م «وتوعد المكاري بالشنق والمرأة بالتعزير»^(١٢٦) وكذلك جرت محاولات لمنع النساء من التنزه على البرك وشواطئ النيل لما يحدث من السلوك غير المقبول أحياناً، فقد أصدر الأميران بييرس وسلار في عام ٧٠٦هـ / ١٣٠٦م أمراً بمنع الشخاتير والمراكب من دخول الخليج الحاكمي والتفرج فيه بسبب ما يحصل من الفساد والتظاهر بالمنكرات اللاتي تجمع الخمر

الجند، منها ما يتحصل من البغايا والفواحش من الرسوم، فأبطل السلطان الناصر محمد ذلك وعوضها من جهات لا يظلم فيها الرجل الواحد^(١٢٧)، معنى ذلك أن السلطان الناصر محمد هو الآخر حاول أن يحد بل ويقطع وابر تلك الشريحة الفاسدة، ومن المواقف الاحترازية المتخذة من قبل الدولة، أن الأمير كتبغا المنصوري، نائب السلطنة أمر في عام ٦٧٩هـ / ١٢٨١م بأن لا يجتمع الرجال والنساء في ليالي الجمع بالقرافتين، كذلك فإن الأمير علاء الدين الطيبرسي والي باب القلعة منع النساء من الخروج إلى الأسواق وغيرها، وكان يخرج أيام المواسم إلى القرافة وينكل بهن فامتنعن من الخروج إلا لأمر هام^(١٢٨)، وهذا ما حذر منه ابن الحاج في مواضع كثيرة^(١٢٩)، ويذكر المقرئزي أنه في عام ٧٥١هـ / ١٣٥٠م وجد نوع من القمصان اسمه بهطله.... ويكلف أكثر من ألف درهم..... فأمر الوزير منجك بإبطالها، وأمر والي القاهرة بقطع أكمام النساء، وأخذ ما عليهن، وبعث أعوانه إلى بيوت أرباب الملهى، حيث كان كثير من النساء، فهجموا عليهن، وأخذوا ما عندهن من ذلك، وكبسوا أيضاً مناشر الفساليين، ودكاكين باعة الملابس النسائية، وأخذوا ما فيها من قمصان النساء، وقطعها الوزير منجك، ودفع برجاله إلى الشوارع لمضايقة النساء ممن يلبسن هذه القمصان، بل ونادى بمنعهن من لبسها، وهدد من تخالف بأخذ ما عليها، وبالفعل تم القبض على بعضهن وأخذت القمصان عنهن.. ولم تكتف الدولة بهذا الإجراء، بل عملت تماثيل على هيئة صور النساء وعليهن القمصان ووزعها في المناطق الرئيسية بقصد

(١٢٢) المقرئزي، السلوك، ج ٣، ص ٧٥٠؛ والبندقي - نسبة إلى الحرير البندقي الذي تنتجه البندقية، وينسب إليها أيضاً الدوكات البندقية وهي النقد الذهبي للبندقية.

(١٢٤) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٨١٠.

(١٢٥) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٨١٠.

(١٢٦) ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، أبناء العمر بأبناء العمر تحقيق حسن حبشي (القاهرة، ١٣٩٢هـ)، ج ٣، ص ٤٢٩.

(١٢٩) ابن تغري بردي، ج ٩، ص ٤٩؛ المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٥٧٨.

(١٣٠) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٥١؛ ابن تغري بردي، ج ٨، ص ٢٣٠.

(١٣١) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(١٣٢) المقرئزي، الخطوط، ج ٢، ص ٢٢٣؛ السلوك، ج ٢، ص ٨١٠.

وآلات الملاهي والنساء المكشوفات الوجوه المتزينات بأفخر زينه^(١٣٧)، كذلك قرر المحتسب صدر الدين أحمد بن العجيمي في عام ٨٢٥هـ / ١٤٢٣م منع النساء من الجلوس على حوانيت الباعة للفرجة على المحمل^(١٣٨)، وفي عام ٨٤١هـ / ١٤٣٧م منعت النساء من الخروج من بيوتهن، وإن لا تمر امرأة في شارع ولا سوق، وتوعدت السلطات من تخرج، وأخذ والي القاهرة، وبعض الحجاب في تتبع الطرقات وضرب من وجدوا من النساء، وكان لهذا المنع ردود فعل سيئة على عملية البيع والشراء في الأسواق بصفة عامة. ويتحدث المقرئزي عن هذه الحادثة بالتفصيل ويذكر، أنه لما كثر الوباء في ٨٤١هـ / ١٤٣٧م سأل السلطان من حضر من القضاة والفقهاء عن الذنوب التي إذا ارتكبها الناس عاقبهم الله بالطاعون؟

فقال بعضهم «إن الزنا إذا فشا في الناس ظهر فيهم الطاعون وإن النساء يتزين ويمشين في الشوارع ليلاً ونهاراً في الأسواق». وأشار آخر «إن المصلحة منع النساء من المشي في الأسواق» ورأي ثالث قال بمنع المتبرجات وأما العجائز ومن ليس لها من يقوم بأمرها لا تمنع من تعاطي حاجتها» فمال السلطان إلى منعهن من الخروج مطلقاً.... ونودي بالقاهرة ومصر وظواهرهما بمنع النساء من الخروج بأسرهن من الخروج من بيوتهن، وأن لا تمر امرأة في شارع ولا سوق البتة، وتهدد من خرجت من بيتها بالقتل، فامتنع عامة النساء فتياتهن وعجائزهن وآمائهن من الخروج إلى الطرقات» وأخذ والي القاهرة، وبعض الحجاب في تتبع الطرقات، وضرب من وجدوا من النساء.^(١٣٩)

(١٣٧) المقرئزي، الخطط، ج ٢، ص ١٤٢.

(١٣٨) ابن الحاج، ج ١، ص ٢٦٦.

(١٣٩) المقرئزي، السلوك، ج ٤، ص ١٠٣٢ - ١٠٣٣.

الصهيونية ... وظاهرة اللاسامية (دراسة تحليلية)

للدكتور سيد فرج راشد

ملخص البحث : يتناول هذا البحث نقد فكرة الصهيونية نقداً علمياً من خلال الصراعات الفكرية والقومية التي ولدت عند مفكري الصهيونية ذوي الاتجاهات المختلفة. وقد حاول مفكرو الصهيونية وضع هدفها في إطار ديني تأويلي، وجعلوها امتداداً لفكرة الخلاص اليهودي التي بدأت منذ الوجود اليهودي في السبى البابلي. وقد تبين من ثنايا أقوال هؤلاء المفكرين كيف قامت الصهيونية على مزاعم تراثية تدور حول محور التعصب الديني والعنصري، لتبرر ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية.

كما ركزت الدراسة على العوامل التي ساعدت على ظهور الصهيونية السياسية قرب نهاية القرن التاسع عشر، وكذلك الفروق بينها وبين الصهيونية الروحية والصهيونية العلمانية، مع توضيح الحد الفاصل بين معاداة اليهودية وظاهرة اللاسامية.

وتهدف هذه الدراسة إلى مزيد من التحليل لظاهرة الصهيونية وأسبابها، وذلك من خلال تتبعنا لجذور الصهيونية وأفكار مفكريها وأقوالهم بعد ذلك، وقد خلصنا إلى أنه ليس هناك أي رابط عضوي بين أجداد يهود أوربا والأسباط اليهودية القديمة، كما أن الرابطة التي تجمع اليهود في مختلف جنسياتهم هي رابطة الدين فقط وليس رابطة القومية كما ادعت الصهيونية، على أمل إدماج الحركة الصهيونية في دائرة الحركات القومية.

جديداً، وشفعوا ذلك بإنشاء حركة صهيونية في ذلك الوقت السحيق. وفي سعيهم لتحديد ملامح تلك الحركة جعلوا لها دعاة يؤلفون من أجلها الأناشيد التي فحواها الحث على العودة إلى فلسطين، بل الأمر أبعد من ذلك مدى، فهو لا يقتصر على تأليف الأناشيد وإنما جاوز ذلك إلى أنهم وضعوا بعضها ضمن مزامير داود، الذي توفي قبل ذلك بحوالي خمسمائة سنة، مثال ذلك ما يتردد في المزمور ١٣٧ من مزامير داود:

فقد اليهود استقلالهم السياسي في فلسطين (يهوذا واسرائيل)، وذلك عندما أطاح الآشوريون بما سُمِّيَ بمملكة إسرائيل عام ٧٢٢ ق.م، وعندما أطاح البابليون بما سُمِّيَ بمملكة يهوذا عام ٥٨٧ ق.م. وفي كلتا الحالتين تم سبى عدد كبير من سكان المملكتين إلى آشور وبابل. وماكاد هذا الجمع من اليهود يستقر في منفاه في العراق القديم حتى قرروا - منذ سيادة الفرس على فلسطين حوالي عام ٥٣٩ ق.م. - أن ينظموا أنفسهم ليُكوّنوا مجتمعا سياسيا دينيا

على انهار بابل هناك جلسنا فبكينا عندما تذكرنا
صهيون هناك سألنا الذين أسرونا الغناء، والذين
عذبونا التطريب، إنما رنموا لنا من ترانيم صهيون.

كيف نرنم ترنيم الرب في أرض خربة
إن نسيتهك، يا اورشليم (القدس) فَلْتُنْشِ يميني.
ليلتصق لساني بحنكى إن لم أذكرك، إن لم أغل على
ذروة فرحي.

يابنت بابل المقدرة للدمار، طوبى لمن يجزيك بما عاملتنا
به

لقد وقفنا في هذا المزمور على نتيجة مهمة مؤداها
أن فكرة الصهيونية قد بدأت منذ السبى البابلي، على
أساس أنها تعبر عن الخلاص القومى لليهود
وعودتهم إلى فلسطين. وقد حاول مفسرو الصهيونية
فيما بعد وضع هدفها في إطار دينى تأويل على ضوء
الأحقاد الجديدة، يتم تحقيقه بجهود القادة
المتعصبين من اليهود، للوصول إلى تأمين يهود
الشتات واستقرارهم. وبذلك وُضِعَتْ للصهيونية
مسؤوليتها المحددة في تحقيق الخلاص. وعلى ذلك
جاء هذا التفسير لافتا للنظر، حيث صب زعماء
الصهيونية حركتهم في إطار دينى وجعلوها امتداداً
لفكرة الخلاص اليهودى التي بدأت منذ وجود اليهود
في السبى البابلي.

ثم تبلور هذا الاتجاه وبرز في الفكر اليهودى
عندما دمر الإمبراطور الرومانى إيلوس هادريان
القدس عام ١٣٥م، ثم أقام عليها مدينة جديدة
أسمها «إيليا كابيتولينا» بعد أن قضى قضاءً مبرماً
على الكيان الذاتى والدينى لليهود، ومنذ ذلك الوقت
تقلصت أحلام المسيحية عند اليهود.^(١)

ومؤدى ذلك أن بنى إسرائيل لم يستطيعوا أن
يتخلصوا من دأهم القديم، وهو التعصب العنصرى

الذي لم يكتف بالقول بامتياز قومهم على غيرهم من
الأمم بالإيمان بالله وتوحيده، بل قلبوا هذا إلى أحقاد
يُغزَوْنها باستمرار ضد الأمم الأخرى مدّعين أنهم
يتربعون على القمة في ترتيب شعوب الأرض، وأن هذه
المكانة كانت - كما يرون - بوحى إلهى، ومن هنا
سمّوا أنفسهم «شعب الله المختار». وكان ذلك منطلقاً
لتفرقة عنصرية رهيبة حتى أمام القانون، فمن ليس
من بنى إسرائيل لا تحميه الشريعة اليهودية ولا
تجازى المعتدى عليه من اليهود، كما أنهم وصلوا في
ذلك إلى أن اليهودي بالنسب والعرق يظل هكذا حتى
لو أُلْحِد أو ارتد، بينما المتهود يظل منفصلاً من
الشعب المختار مهما بلغ به الإيمان وامتناله الشريعة.
وهذا وحده دليل على انحرافهم عن تعاليم موسى،
الذي أرسله الله رسولا ليهدم عبادة الأصنام وعبادة
الإنسان للإنسان، ولكى يجعل العدل أساساً للتعامل
بين الناس كافة، وهذا هو جوهر دعوته لفرعون مصر.

وعلى ذلك فهذه الشريعة الموسوية الإصلاحية التي
ثارت على التمييز الطبقي والعنصرى، لا يمكن أن
تكون هي عصب العنصرية كما يتصورها اليهود فيما
نسبوه إلى موسى الذي مات بعيداً عن أرض فلسطين.
وعلى ذلك فالكيانات السياسية المتعاقبة التي قامت في
تلك الأرض من بعده لم تكن إلا حركات سياسية
ضحواً فيها بكل شيء حتى بالإيمان وبالشرعية.

ومن هنا كان بقاؤهم السياسى في فلسطين مهتزاً
دائماً وعرضة للتدمير، شهد بذلك أنبياءهم وهم
يخطبون فيهم داخل فلسطين، فنبيهم إشعيا (حوالى
٧٤٠ ق.م) يذكرهم بأن تصدع كيانهم في تلك الأرض
وتسلط من لا يرحمهم ولا يخاف الله فيهم إنما هو
جزاء عادل لما ارتكبوه من موبقات وآثام. وكان بهذا

(١) أصبحت فكرة المسيح المخلص، ركناً من أركان العقيدة اليهودية، وقد
تأكدت هذه الفكرة مع السبى البابلي، ثم مع النكبات المتعاقبة التي
حلت باليهود فيما بعد على أيدي الرومان وغيرهم، وقد أطلق كثير من
العلماء على فكرة المسيح المخلص مصطلح المسيحية. وواقع الأمر

أن الحلم المسيحانى لم يكف عن مداعبة خيال اليهود منذ السبى
البابلي وحتى القرن العشرين. راجع حسن ظاظا، الفكر الدينى
الإسرائيلى (القاهرة، ١٩٧١)، ص ص ٢١٨ - ١٢٠.

ومن صدى صهيل جياده ارتجعت كل الأرض. ثم وصلوا، فالتهموا البلاد وما فيها، والمدينة وسكانها - يقصد القدس - . ها أنا ذا أبعث عليكم أفاعى رقطاع - يقصد جيش بختنصر - لاراقى لها فتلدغكم! يقول الرب (سفر ارميا ٨ : ٨ - ١٧).

وهكذا قامت الصهيونية على مزاعم تراثية تدور حول محور التعصب الديني ونزعة قومية عنصرية، تظهر من حين لآخر مرتدية عباءة التوراة لتستخرج من نصوصها ما تبرر به ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية. على أن المعنى السياسى في حنين يهود العصور الوسطى في الأندلس^(٢) إلى القدس - وهو معنى لا يوجد ما يقابله في حنين المسلمين إلى الحرمين الشريفين - هو أنهم يعتقدون أن وجودهم في الشتات كان بغضب من الله عليهم، ولذلك فإنهم على الرغم من تأقلمهم في ظروفهم الجديدة كانوا يتربصون بزوال غضب الله عنهم، وذلك بأن يكون لهم كيان في عاصمة سليمان، ولهذا كانت التقاليد المعمارية تقتضى على اليهودى إذا بنى بيتا أو قصرا أن يترك فيه قطعة مكشوفة أو مهدمة من الحجارة، تُذكره بخراب الهيكل وتدعوه دائما إلى ألا يسكن في دار كاملة العمران حتى يتم عمران المدينة المقدسة، لذلك امتزج الحنين الديني بهذه العقيدة النضالية النابعة من الغيبيات التي تألّوها، لدرجة أن المترمتين منهم كانوا يرفضون الصهيونية الحديثة عند ظهورها، لما تتضمنه من تمرد على غضب الله الذي به كتبت عليهم الذلة والمسكنة، ولم تنحل هذه

يبشر بزوال الكيان الشمالى لبنى إسرائيل (٧٢٢ ق.م) من فلسطين والذي يسميه المؤرخون «مملكة إسرائيل». كما كرر الخواطر نفسها نبيهم أرميا (٥٨٧ ق.م) بجانب جدران المعبد في القدس، وهو يأمرهم بالاستسلام لنبوخذ نصر (بختنصر) الكلدانى، لأن ما فعله بهم إنما جزاء عادل من الله حل بهم، وأنهم إذا رفضوا عقوبة الله فإنها ستتضاعف وسيكثر فيهم القتل والتشديد والتدمير، فعصوا نبيهم وأرسلوا وراءه من يقتله بعد وقوع الكارثة. ففي خطبة من خطبه يقول لهم:

كيف تقولون : نحن حكماء وشرعة الرب معنا؟، إن قلم الكتبة الكاذب قد أحالها كذبا لقد خذى الحكماء وفزعوا، وأخذوا. لقد نبذوا كلمة الرب، فماذا فيهم من الحكمة؟ ولأعطين نساءهم لآخرين، وحقولهم لمُحتلين، لأنهم جميعا - من صغيرهم إلى كبيرهم - يحرصون على السحت! . وهم جميعا - من النبی إلى الكاهن - يأتون الزور! يداوون كَثْرَ بنت قومی باستخفاف، قائلين: سلام، سلام، وليس من سلام! أفهل شعروا بالخزي عندما اقترفوا رجسا؟ كلا إنهم لم يخزوا خزيا، ولم يعرفوا الخجل! . ولذلك فسوف يسقطون مع الساقطين! . عندما يأتى انتقامى، سوف يكتبون، قال الرب. لأبيد عنهم إبادة، يقول الرب، فلا عنب في كرمهم، ولا تين في شجرتهم، بل لقد سقط الورق، ولأجعلن عليهم من يدوسهم قائلًا: لماذا نقعد؟ تجمعوا حتى ندخل المدن الحصينة، ونصمت، لأن الرب إلهنا قد أخرجنا وسقانا نقيع سم، لأننا أخطأنا إلى الرب. انتظرنا السلام، فما أصابنا خير، وترقبنا الشفاء، فإذا بالبلاء من دان - في شمال فلسطين - تجاوزت جَلْبَةَ،

(٢) لا يتسع المجال هنا للتفصيل في أمر هذه الناحية الفريدة التي تستوقف الاهتمام في تاريخ الفكر الإسلامى، فقد عاش اليهود منذ القرن الثالث الميلادى في أسبانيا تحت حكم القوط الغربيين في اضطهاد شديد، ومع ظهور الإسلام الذي انتشر وعمُ المنطقة كلها، وما أن وضع العرب أيديهم على الأندلس حتى صبغوها بالصبغة العربية من حيث عاداتها وتقاليدها وآدابها، وعمل اليهود على أنهم أهل كتاب فتركت لهم حرية العقيدة والثقافة، وهكذا بدأت اللغة العبرية في الظهور - وكان أمرها قد انتهى بين اليهود كلفة حية وحلت محلها اللغة الأرامية، ومن ثم قامت نهضة لغوية أدبية إذ اهتم اليهود بدراسة النحو في لغتهم متأثرين بالنحاة العرب. وقد أخذت

ثقافة يهود الأندلس من موارد الثقافة الإسلامية بصورة مباشرة، فبعد الفتح العربى تمتع اليهود بحرية دينية وفكرية لم يكونوا يعرفونها من قبل. لقد تأثر اليهود بالفكر اللغوى الإسلامى، كما ربطه المسلمون بالقرآن، ربطه اليهود بالتوراة وقلدوا المسلمين في استنباط الأحكام والتوفيق بين ما جاء في التوراة وما جاء في التلمود. كما فرضوا شعرهم في الأندلس على غرار الشعر العربى، ونُظِمَ على ضوابط ومقاييس القصيدة العربية، راجع أحمد أمين، ظُهُور الإسلام، ط ٤ (القاهرة، ١٩٦٦م)، ج ٣، ص ٩٩؛ حسن ظاظا، المسلمون ولغاتهم (القاهرة، ١٩٧١)، ص ٩٤.

إلى خدمة أغراضه السياسية وأهدافه القومية^(٣) كما سنوضحها فيما بعد.

ولذلك فصهيونية القرن العشرين تعتبر استمراراً لتلك العقدة القديمة التي نشأت أثناء الشتات اليهودي في الوجدان في عصور الاضطهاد، وقد أدرك مفكرو الصهيونية ذلك، فكان دأبهم الأول أن يزرعوا الأمل في أولئك البائسين. ومن هنا ولدت الصراعات الفكرية والقومية عند مفكرى الصهيونية ذوى الاتجاهات المختلفة.

ولكن يبدو أن قادة الصهيونية لم يقرأوا إلا النصوص العدوانية والعنصرية في كتبهم الدينية، التي اختارها لهم كهنتهم فانتفخوا وطفخوا، وظنوا بذلك أنهم قادرون على العزلة والتقوقع داخل مختارات تراثية وعنصرية، تصلح لأن تكون سورا حصينا يحيط باليهود داخل أحياء خاصة بهم أطلق عليها في أوروبا اسم «جيتو»^(٤) ومن المرجح أن اسم

العقدة إلا عندما اقتنع بعض الحاخامين بالصهيونية في أوائل القرن الماضى (من أمثال هيرش)، فبدأ المتدينون المثقفون يقبلون الصهيونية بدون حرج. وحنين المثقفين اليهود سياسياً إلى فلسطين في العصور الوسطى كان وسطاً بين الرضا بالعقاب الإلهي الذي أنبأهم به أنبيائهم وانتظار العفو عنهم، الذي لا يكون إلا بوجود حاكم لهم في الأراضي المقدسة، فهي إذن صهيونية روحية قوامها التسليم بالإرادة الإلهية، أي أنها بالمقارنة بصهيونية هرتسل، كانت عاطفية لا تتخطى ذلك إلى عالم المال والأعمال، وكذلك كانت سلبية لم تفكر في ترجمة هذه العاطفة الصهيونية إلى مشروع عملي واجب التنفيذ. لذلك كان تعبير عن الحنين في شعورهم أن القدس مهدا للصهيونية السياسية، فعندما قام هرتسل بتحويل الحركة الصهيونية من حركة فكرية إلى حركة سياسية - بإرساء منهجها العام سنة ١٨٩٦م في كتابه الشهير «الدولة اليهودية» - إنما صوّرها وسخّرها للوصول

(٣) سيد فرج راشد، القدس عربية إسلامية (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٦)، ص ص ١٣٥ - ١٣٦.

على أن المؤرخ الصهيوني المعاصر ملتون شمتينبرج قد حاول ربط الصهيونية بالتاريخ اليهودي القديم والوسيط ليردها إلى أصول قديمة حتى يجعل فكرة الصهيونية كأنها فكرة مستمرة في الوجدان اليهودي حتى تتحقق العودة إلى فلسطين، ولذلك يقول شمتينبرج ما نصه: «على الرغم من الشوق إلى العودة لصهيون كان قويا، إلا أن الإنسان اليهودي في العصر الوسيط لم يحاول أن يحقق هذه الفكرة بالعمل المباشر، لقد صدمته الظروف وشعر بضعفه حتى ينس من الخلاص، ولم تكن هناك محاولات لعودة المثقفين إلى أرضهم رغم وجود السبيل إلى ذلك. لقد كان الحلم نوعاً من الغيبوبة أو أحلام اليقظة»؛ راجع:

Milton Steinberg, *A Partisan Guide to the Jewish Problem* (New York, 1945), pp. 222 - 223.

(٤) وهناك خلاف حول ظهور أول جيتو في العالم، فينسبه البعض إلى حكم الامبراطور الألماني فردريك الثاني بن شارلمان (١٢٢٠ - ١٢٥٠م) الذي كان يحكم الثلث الأوسط من أوروبا، أو إلى البابا بولس الرابع في روما في القرن الرابع عشر، ولا يزال الخلاف قائماً، حتى أن دائرة المعارف العبرية، «أوتسار بسرائيل» تقول إن اشتقاق كلمة جيتو غير معروف. والسبب في إقامة جيتو بالرمو في صقلية أيام فردريك كان فتنة الدم حيث وجد أحد المسيحيين جميع أبنائه مذبحين في مكان قريب من تجمع اليهود، مما اضطر الإمبراطور لتخصيص حى خاص لسكنى اليهود كى يسهل حمايتهم، وذلك أول

جيتو في التاريخ. ويعتبر بعض اليهود أن هذا العمل لا يمت إلى الجيتو بصلة حيث إن الجيتو مقرون بالاضطهاد والتعصب. وقد بلغ البابا بولس الرابع أن اليهود يشتغلون بالربا ويأخذون المسيحيين كرهائن، فاستفزع أن يستعبد اليهود النصارى، فأصدر مرسومه في ١٤ أغسطس سنة ١٥٥٥م يحتوى على عدة قرارات، منها قطع معاملة اليهود مقاطعة تامة وعدم مرورهم وهم ركوب في بلد مسيحي وارتدائهم الزي الخاص بهم، وهو عبارة من خَلَقَة صفراء تخاط على ثيابهم من الخارج رجالاً ونساءً، بالإضافة إلى إجبارهم على الإقامة في حى خاص بهم، ويبدو أن هذا هو الجيتو الحقيقى، حيث إن مفاتيحه مع النصارى يغلونه عليهم في ساعة معينة من المساء ولا يفتح حتى مطلع الفجر، وأي يهودى لا ينام في الجيتو يُهْدَرُ دمه. واستمر هذا الجيتو في روما إلى أن ألغاه البابا بيوس التاسع في أبريل سنة ١٨٤٧م، ومن الواضح أن اليهود اختاروا لأنفسهم وبملاء حريتهم الإقامة في حى بعينه دون أن يُفَرَضَ عليهم ذلك في العصر الهلنستى والرومانى، إن لم يكن قبل ذلك كما حدث في الاسكندرية منذ عصر البطلمة.

ونلخص في هذا الحديث عن الجيتو ما قاله الدكتور حسن ظاظا ما نصه:

«الذي نريد أن نستخلصه هو أن اليهود منذ القدم يبدؤون طائعين مختارين بفرض حصار على أنفسهم وراء أسوار من العزلة والتزمت والتعصب الدينى والعنصرى ورفض الامم الاخرى، ثم ما يلبث هذا الحصار أن يصبح إجبارياً بأيدي أعدائهم، لا يستطيعون الفكك منه».

اليهودي يمكن أن يؤدي شعائره في أي مكان في العالم، لأن الله لم يشترط القدس - أورشليم - كمكان وحيد ليقبل صلاتهم».

موسى مندلسون وحركة الهسكلية

ومن أوائل المفكرين الصهاينة الذين كان لهم تأثير على التحرك الصهيوني في العصر الحديث، هو موسى مندلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦م) الذي ولد في دسو بألمانيا، وكان والده قد نزح إليها من شرق أوروبا حيث التزمت والتعصب اليهوديان في الجيتو. وقد تبنى مندلسون اتجاهها فكرياً لحل المسألة اليهودية، فقال باندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون داخلها في أوروبا. وكانت حركته تدعو اليهود إلى التخلي عن الصفات الذميمة التي تجعلهم مكروهين من أبناء الديانات الأخرى، مثل الإقراض بالربا ونهب الأراضي من الفلاحين والترفع عن الاشتغال بالأعمال اليدوية. وقال إنه يجب على اليهود أن يصلحوا ما بأنفسهم وأن يحسنوا التعامل مع غيرهم (ثم بعد ذلك يعيشون في أمن وسلام باندماجهم مع تلك الشعوب)، وأن يتخلوا عن شخصيتهم التي تبلورت وراء أسوار الجيتو التي صنعوها بأنفسهم وتعودوا على ظلامها الدامس. وخلاصة رأي مندلسون أنه يجب خروج اليهود من الحبس الفكري داخل هذا الجيتو، والفصل بين العقيدة اليهودية والنصرة القومية، على اعتبار أن اليهودية عقيدة وديانة يجب فصلها عن القومية.^(٥)

وقد أُعْتُبرَ موسى مندلسون هو مصدر التنوير

جيتو مشتق من كلمة بورجيتو الإيطالية التي تعني جزءاً من مدينة. وقد تعرضت أحياء اليهود (الجيتو) في أوروبا لكل أنواع النكال والتدمير، ولكنها كظاهرة اجتماعية منتشرة في أوروبا حافظت على العنصرية اليهودية دون الاندماج في المجتمعات هناك، وانعزال اليهود طوال هذه القرون في الجيتو هيأ لهم أن يظلوا شديداً الالتصاق بكتبهم المقدسة (العهد القديم والمشنا والتلمود) وبكهناتهم. وداخل هذه الأحياء اكتمل تعصبهم الديني، واختمرت مقومات الصهيونية، وبدأت خيالاتهم في السيطرة على العالم. ويعتقد بعض مفكرى اليهود أنه لولا الجيتو لذابت الهوية اليهودية في المجتمعات الأوروبية. والصهيونية في رأى مفكريها ما هي إلا دعوة للعودة إلى حياة العزلة في مجتمع يكون طابعه يهودياً، بهدف انقاذهم من الاندماج في هذه المجتمعات غير اليهودية. وعلى ذلك يقول بعض دعاةهم من المصلحين بأن الصهيونية رد فعل طبيعي لانتهاك حياة الجيتو. فقبل بداية عصر الصهيونية السياسية كان اليهودي يعتبر نفسه أحد أفراد شعب الله المختار، وأنه في حالة انتظار لوصول المسيح المخلص ضمن جماعة دينية مقدسة.^(٥)

وعلى مشارف التحرك الصهيوني في العصر الحديث، ظهر الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) الذي كان ضد التعصب اليهودي والنصرة العنصرية، وموقفه هذا هو استمرار لسلفه الفيلسوف موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) أكبر فلاسفة اليهود في أيام الدولة الأيوبية، ولذلك اضطهده اليهود كما اضطهدوا سبينوزا من بعده، إلا أن سبينوزا قال: «إن اليهودية عقيدة، وشريعة وليست وطناً أو قومية أو جنساً وأن

حسن ظاظا، الشخصية الاسرائيلية (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥)،

ص ص ٧٣ - ٧٦.

راجع :

The New Standard Jewish Encyclopedia, Ghetto (London, 1977), pp. 752 - 754.

(٥) Moses Hess, "Rome and Jerusalem" in *The Zionist Idea*, Arthur

Hertzberg (ed). (n.d., n.p.), pp. 127 - 130.

(٦) Isidore Epstein, *Judaism, A Historical Presentation* (London, 1979), p. 287.

وثيقة رسمية، لكى يسهل على الأقليات المختلفة أمر الاندماج في المجتمع الفرنسى. غير أن حملات الاضطهاد صدهم مازالت سبتمرة في أوروبا الشرقية مما أدى إلى فقدان التوازن بينهم، فإذا عُذنا إلى القرن الماضى نرى أن الغثرة الغالبية من اليهود قد وقعت تحت تأثير فكرة القوميات التي سادت الفكر السياسى في أوروبا حينئذ، فاعتقدوا أن الروابط الدينية والعنصرية لديهم تصلح لتكون أساسا لقومية يهودية تمنح الأمة اليهودية حقوقا لتكوين دولة يهودية.^(٩)

واستغلت الحركة الصهيونية الأمنى الروحية لليهود في العودة إلى أرض الأجداد - على حد تعبيرها، هذا بالإضافة إلى أن الاتجاهات السياسية التي سادت القرن الماضى قد ساعدتهم على الإعلان عن هدفهم باعتبار فلسطين وطنا لهم يهاجر إليه يهود العالم، غير أن الهجرة كانت بادية الأمر محددة جدا حيث فضل يهود أوروبا الهجرة إلى الولايات المتحدة وأستراليا والأرجنتين.

ومن هنا يكاد ينعقد الاجماع بين الباحثين على أن فكرة القومية - بمدلولها السياسى الحديث - يرجح تاريخها إلى عهد الثورة الفرنسية، ويسلم معظم الباحثين بأن هذه الفكرة لا يتحقق وجودها بمدلولها السياسى إلا إذا اكتملت للقومية شروط ثلاثة:

١ - وجود إقليم يعيش فيه جنس من الناس على مر التاريخ.

المانيا إلى روسيا، ومن خلال هذه الحركة برز شعراء وروائيون من اليهود أمثال الشاعر يهودا ليف جوردن والروائى إبراهيم مابو، وقد عالجت حركة التنوير في روسيا بعض المشكلات اليهودية بطريقة عملية. وقد ساعدت هذه الحركة على إحياء الشعور القومى العنصرى لدى اليهود وترسيخه، راجع:

Simon Glustrom, *The Language of Judaism* (New York, 1973), pp. 281 - 283.

(٨) راجع :

The New Standard Jewish Encyclopedia, (London, 1977), Moses Mendelssohn p. 1320.

(٩) Epstein, p. 290.

(الهسكلاه)^(٧) في اليهودية الإصلاحية التي انتشرت في أوروبا وأمريكا، وذلك أنه اعتمد في تكوينه الثقافى الواسع - بالإضافة إلى دراسته المتأنية للعهد القديم والتلمود - على دراسة فكر من سبقه من المفكرين اليهود ولا سيما موسى بن ميمون، الذي أخذ عنه نظريته القائلة بأنه لا تعارض بين الإيمان بالشرعية اليهودية والحكمة ويقر باتفاقهما، فإذا اختلفا وجب على الفيلسوف إخضاع الدين للعقل والشرعية للحكمة أي بعد تأويل النص تأويلا مجازيا، وهو اتجاه اقتبسه موسى بن ميمون من فلاسفة المسلمين الذين درس فكرهم من أمثال ابن طفيل وابن رشد وابن باجه، وليس ذلك فحسب فقد تأثر بفكر سبينوزا كما اسلفنا وتثقف بالثقافة الأوروبية وترجم التوراة إلى الألمانية ثم فسرهما، ثم دعا إلى الانفتاح على الثقافة الأوروبية. وفي هذا الشأن أطلق عبارته المشهورة «كن يهوديا في بيتك، ومواطننا مخلصا في الطريق».^(٨)

ولقد حمل الربانيون المتزمتون على سبينوزا ودعوته إلى طريقة جديدة في الإيمان بالشرعية اليهودية واعتبروها ردة فحظروا على اليهود قراءة ترجمته الألمانية للتوراة. واتهمه اليهود المتعصبون بالكذب والإفك، وجمعوا كتبه وأحرقوها.

وبعد وفاة مندلسون بخمس سنوات أعطت الثورة الفرنسية لليهود في عام ١٧٩١م، الحقوق المنصوص عليها في إعلان حقوق الإنسان، وجعلتهم مواطنين من الدرجة الأولى، بل إنها ألغت ذكر الدين في أية

(٧) الهسكلاه: تعنى التنوير أو التعليم أو التثقيف، وهي تمثل حركة التنوير في أوروبا، وهي نقطة تحول في التاريخ اليهودى، وحتى ذلك الحين كان اليهود ملتفين حول الدين في الجيتو، هذا بالإضافة إلى اختلافهم عن جيرانهم في اللغة والمفاهيم الاجتماعية والعادات. وعندما بدأ مفكرو أوروبا الغربية بالمطالبة بقانون اجتماعى جديد، اتجه اليهود إلى المطالبة أيضا بحقوق مساوية للأوروبيين وهم بهذا حاولوا كسر أسوار الجيتو الذى عاشوا فيه ظلام دامسا. وقد أصبح مندلسون مؤثرا بأفكاره وكتاباتاته على اليهود من خلال مجلة تدعى هاماسيف Ha-Meassef كانت تصدر باللغة العبرية وعن طريقها نقل الفكر والثقافة الأوروبية إلى اليهود. وقد امتدت حركة التنوير من

جانب أجهزة الأمن الروسية.

من هنا أطلق اليهود الروس صيحات إلى جميع يهود العالم لشد الانتباه إليهم، ولاسيما يهود العالم الغربي الذين كانوا ينعمون بحياة رغدة. وقد اتهم يهود روسيا الأوساط الثقافية هناك بالسلبية المطلقة تجاه هذه الأحداث الدامية، والتي وصفها اليهود بالسلبية الموجهة، حتى أن طبقة المثقفين الروس قد تطلعت إلى حدوث تغييرات اجتماعية في بنية المجتمع للتخلص من هذه الجماعات اليهودية، التي استغلت طبقات العمال والفلاحين - على حد تعبير المثقفين هناك - كما أن أكثر يهود أوروبا الشرقية كانوا في ظل القيصرية الروسية موضع اضطهادات وألوان من التفرقة الدينية والعنصرية تجعلهم يرحبون بكل تغيير يطرأ على نظام الحكم القديم.^(١١)

ولذلك اعتبر اليهود الفترة من عام ١٨٧١ إلى ١٨٨١م فترة مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية، حيث إن عددا من مفكرى اليهود الروس قد راحوا يدعمونها بكتاباتهم، ويحاولون بلورة فكر هذه الحركة، بعد أن وقع في روعهم أنه لم يعد من الممكن لأي يهودي في العالم - بعد مذابح روسيا - أن يعيش وسط أبناء أي بلد أو الاندماج معهم، ومن ثم فإن طريق الخلاص الوحيد في رأيهم يصبح العودة إلى أرض الميعاد أرض الأجداد أي استيطان فلسطين.

ونحن نرى أن هذه المقولة التي تبناها المفكرون الصهاينة، والتي تحمل في طياتها تبريراً إنسانياً

عدائية ضد اليهود خاصة في أوديسا وكيف. وفي ١٥ أبريل ١٨٨١م تفجرت هذه الحركة العدائية في منطقة «خرسون» وانتقل فيها الپوجروم (وهي كلمة روسية تعنى التنكيل أو النكال) بسرعة إلى أوديسا وكيف وعدد كبير من المدن الروسية. وسعت إلى ذلك بعض الأحزاب السياسية الروسية التي كانت تضم كثيرا من اليهود، وقد وصفت بعض الصحف الروسية مدبرى الپوجروم بأنهم من المواطنين الشرفاء، على أساس أن اليهود يمتصون دماء الشعب ويعوقون تقدمه.

٢ - ممارسة الجماعة لسيادتها على هذا الإقليم بحيث تنظم بإرادتها كيائها القومي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وهو ما يسمى بالسيادة الشعبية.

٣ - شعور الفرد بأنه جزء من كل - أي من الجماعة - ويضحي بمصلحته الخاصة في سبيل مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها، ويعمل على تحقيق أهدافها، وهذا الشعور هو ما يسمى بالوعي القومي. فالقومية تفيد معنى اجتماعيا ومعنى سياسيا وهما وجهان لعملة واحدة. وهذه الشروط التي أسلفناها عن القومية لا تنطبق على القومية اليهودية..

الصهيونية السياسية

ويرى بعض مفكرى الصهيونية أن ظهور الصهيونية السياسية كان انعكاسا مباشرا لأحداث الاضطهاد التي انتهت بمذابح اليهود الروس^(١٢) في أوديسا (التي كانوا يتخذونها مركزا ثقافيا لهم) عام ١٨٧١م، ثم المذابح التي تعرض لها اليهود في معظم مدن روسيا، على إثر اغتيال قيصر روسيا إسكندر الثاني في عام ١٨٨١م وتوجيه تهمة اغتياله إلى اليهود، ويقال إن هذه المذابح الأخيرة شملت حوالي ١٦٠ مدينة وقرية روسية من التي كان يقطنها اليهود. وقد سرت شائعة بين اليهود مؤداها أن هذه الاضطهادات والمذابح قد تمت تحت علم الحكومة الروسية وبصرها، وفي كثير من الأحيان بتواطؤ من

(١٠) توترت أعصاب الروس... على إثر حرب القرم بينهم وبين العثمانيين سنة ١٨٥٢ وانتهت سنة ١٨٥٦م ومنذ ذلك الوقت ظهر سخطهم على اليهود في الجنوب بالقرب من أوديسا. وهنا يظهر سؤال مهم لماذا لا يشرح اليهود أسباب هذا السخط؟ لكن يبدو أن يهود الجنوب أفادوا من نتائج هذه الحرب بما حققوه من فوائد التدخل والتلاعب في الاقتصاد القومي، فضلا عن محاولات بعض زعماء اليهود التفاهم سرا مع العثمانيين للحصول على تيسيرات للهجرة إلى فلسطين. ومن هنا لم تكن عمليات التنكيل الروسى باليهود إلا بتدبير من طبقة المثقفين ورجال الدولة، ولذلك كان التأثير سهلا على طبقة المدارس والكرليات الذين استدرجوا في أواخر السبعينات لحركة

(١١) Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea*, pp. 41 - 42.

والاشتراكية. ونظرا لأن المذاهب الاشتراكية في أواخر القرن الماضي كانت تمثل أكبر تأثير على تفكير المثقفين من شباب اليهود، فإنه بظهور صهيونية هرتسل كان لابد من إسباغ صبغة الاشتراكية على الحركة الصهيونية، ولذلك قال هرتسل «كل شيء حاولناه يمكن العثور عليه في آثاره».

أما دعوته الرئيسة فجاءت في كتابه الشهير «روما وأورشليم» الذي نشر عام ١٨٦٢م، ومؤداها أن الصهيونية السياسية تتصف بأنها لا تُعرَّف اليهودية على أنها دين، بل على أنها أولا قومية يهودية تحرر القدس وتكون بداية عصر جديد.

والواقع أن هيس كان متأثراً بتجربة الوحدة الإيطالية التي بلغت ذروتها في فترة صدور كتابه. وقد تساءل هيس في كتابه «لِمَ لا يكون لليهود الحق في تحرير وطنهم كباقي الشعوب الأوروبية» وساق تجربة الشعب الإيطالي مثالا على ذلك، ودعا إلى اتخاذ هذه التجربة التحررية الوحدوية نموذجا لليهود يحتذون به، وجعل رمزا لها مدينة روما المدينة الرومانية الخالدة التي عاشت مجد القياصرة، ثم عاشت بعد ذلك الانهيار والتمزق تحت حكم الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية، إلى أن عاد إليها مجدها كعاصمة لإيطاليا في عهد سياسي جديد من الحرية والوحدة لكل المقاطعات الإيطالية واليهودية ورمزيهما روما وأورشليم (القدس).

وهذه العلمانية اليهودية منفصلة عن التقليد الديني اليهودي، وتقوم على أساس تقليد القومية الغربية في القرن التاسع عشر والذي اعتبر قرن القوميات. وانتهى هيس إلى القول بأن «الوضع العالمي الحاضر يجب أن يشجع إقامة المستوطنات اليهودية في الحال عند قناة السويس وعلى ضفتي الأردن».

للهجرات اليهودية إلى فلسطين لا تقوم على أساس متين، وإنما تخدم المآرب الصهيونية. والواقع أن هجرات اليهود من روسيا تعود إلى التغيير الاقتصادي والاجتماعي الذي شهدته روسيا في أعقاب عام ١٨٦١م، لقد تم في هذا العام تحرير الرقيق في روسيا، وكان ذلك إيذانا بتنشيط الحياة التجارية والصناعية في روسيا نتيجة جذب الكثير من هؤلاء الرقيق إلى المدن. كما كان ذلك إيذانا بظهور الطبقة الوسطى الروسية واشتداد شوكتها حيث أخذت تنافس العديد من اليهود في مهنتهم وحرفهم، مما دفعها إلى التفكير والتخطيط من أجل الهجرة صوب أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وإن تعذر ذلك فصوب فلسطين.

والحق خلاف ما يقوله اليهود فبالرغم من تعرض بعض الفئات اليهودية إلى اضطهادات متلاحقة عُرِفَتْ باسمها الروسي بوجروم، إلا أن هذه الاضطهادات لم تبلغ من العنف حداً لم تتعرض له فئات أو أقليات روسية أخرى.

موسى هيس (١٨١٢ - ١٨٧٥م) وحتمية العودة

خضع موسى هيس في بداية حياته لتأثير سبينوزا وتبنى بعض أفكاره في كتابه الأول «تاريخ الإنسانية المقدس»، - والذي صدر بدون اسم المؤلف وإنما بقلم شاب من أتباع سبينوزا -، إلا أنه عندما عاد إلى المانيا عام ١٨٦١م عارض الحركة الإصلاحية التي كانت واسعة الانتشار هناك، فأعلن أن علاج موضوع المعاداة للسامية لا يتم بهذه الطريقة. ولذلك قدم حلا للمشكلة اليهودية على أساس توطين اليهود في فلسطين، غير أنه لقي معارضة قوية من جانب الاصلاحيين اليهود في المانيا.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن موسى هيس أول مفكر صهيوني حاول الربط بين الصهيونية

شديدة، حتى أن الزعيم الاصلاحى إبراهيم جايجر نقد كتاباته نقدا جارحا فقال ما نصه «ليست ولادة عصر جديد بل القبر المفتوح لعهد مضى»^(١٣) وأعتقد أن قول إبراهيم جايجر جاء ردا على الفقرة التالية من كتاب «روما وأورشليم» ونصها «أنا لا أنكر شرعية الإصلاح الدينى زمن لوثر أو الإصلاح الدينى اليهودى زمن مندلسون». وكان الإصلاح الدينى زمن مندلسون إصلاحا ذوقيا أكثر منه دينيا وأيديولوجيا، فلم يحاول هؤلاء الاصلاحيون أن يعدلوا في الأسس التاريخية الدينية، لأنهم عرفوا تماما أن هذه الأسس القديمة لا يمكن استبدالها بأسس جديدة. لكن مصلحينا المعاصرين يقترحون إصلاحا من هذا النوع الأخير، لأن لإصلاحهم هذا هدفا سلبيا - إذا كان له أي هدف - ينادى «بعدم الإيمان» بقوميتنا كأساس للدين اليهودى. فليس غريبا إذن أن لا تؤدي هذه الإصلاحات إلا إلى بلورة فكرة عدم الاكتراث باليهودية والتحول إلى المسيحية»^(١٤).

بريتز سمولنسكين (١٨٤٢ - ١٨٨٥م) والإحياء الثقافى اليهودى

إذا كنا قد اعتبرنا موسى هيس أهم مفكر صهيونى يمثل المرحلة الأولى «مرحلة الرواد» فإن سمولنسكين واليعاز بن يهدا (١٨٥٨ - ١٩٢٣م) وموشى لايب ليلينبلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠م) وليوبنسكى (١٨٢١ - ١٨٩١م) كانوا يمثلون المرحلة الثانية والتي تمتاز بالتخلص من «الهسكلاه» وبالدعوة إلى «القومية اليهودية» وتوطين اليهود في أرض فلسطين.

وقد عبر سمولنسكين في معظم كتاباته عن اليهودية بأنها نسب وقومية وديانة، وأن التراث

ولقد نادى هيس بتأسيس «دولة يهودية» في فلسطين معتمدة على التحالف الفرنسى، ولعل علاقة هيس الوثيقة بذوى النفوذ في فرنسا كان لها أكبر الأثر في اختياره لها كى تكون حامية الدولة اليهودية المقترحة. ونظرا لأن فرنسا كانت تتمتع في ذلك الوقت بنفوذ واسع في منطقة الشرق العربى، إذ حصلت عام ١٨٥٤م على امتياز حفر قناة السويس في مصر بالإضافة إلى نفوذها المتزايد في بلاد الشام. ولذا فإن فرنسا كانت - في نظر هيس - أكثر دولة أوروبية مهيأة للمساهمة بشكل فعال في إقامة مثل هذه الدولة اليهودية.

كما عبّر عن عدم تعارض عودة اليهودية إلى الحياة مع الأمم المسيحية لأنهم سيتخلصون من شعب غريب بينهم كان شوكة في جنبهم - على حد تعبيره -، ثم قال ما نصه:

... إذا جاءت هذه العودة اليهودية من قبل يهود أتقياء فهذا يعنى معارضة المسيحيين كلهم. وكما يوافق اليهود على العودة إلى فلسطين شريطة أن يعاد إحياء فريضة القربان الدينى اليومى إلى القدس الجديدة، كذلك سيساعدنا المسيحيون بمثل هذا المشروع شريطة أن نقدم ديننا كذبيحة فداء للمسيحية على مذبح كنيسة القيامة. وهكذا نستنتج أن كل آمال اليهود القومية ستؤسس على صخرة هذه الفروق الدينية. إننى أعتقد بأنه إذا لم يوجد هناك حل للعقيدة المسيحية المتزمتة واليهودية الارثوذكسية غير المرنة، فإن هذه الأشياء ستخلق حتما عائقا عظيما في طريق تحقيق أملنا القومى. إذن فكرة استرجاع أراضى آبائنا يجب أن تدرس بصورة جدية فقط عند تحطيم هذا التزمت. إن هذه هي المشكلة اليوم، هي ليست فقط المسيحيين واليهود الأرثوذكس، إنما بين المتحررين من اليهود أيضا.^(١٢)

وقد عارض هيس اليهودية الاصلاحية معارضة

(١٣) Epstein, p. 293

(١٤) النص مقتبس من كتاب صايغ، ص ٢٦.

(١٢) ورد هذا النص في كتاب أشرف أنيس صايغ، الفكرة الصهيونية الاساسية، ترجمة لطفى العابد وموسى عتر، تعريب أسعد مرزوق (بيروت، ١٩٧٠) ص ٢٨ - ٢٩.

سمولفسكين الميزات التي تتصف بها أرض الميعاد، في المقالة نفسها «لنبحث عن طريقنا»، فقال فيها ما نصه:

سوف لا يهاجر كل اليهود، إنما يذهب إليها أولئك المعوزون والمضطهدون الذين يبحثون عن مكان يهاجرون إليه، ويكفى أن يهاجر مليون نسمة من إخواننا إذ أن هذا سيخفف عنهم ويخفف عن أولئك الباقين في أرض الشتات.

هناك عدة ميزات لأرض إسرائيل بالنسبة إلى هدفنا لا تتوافر في الهجرة إلى أمريكا الشمالية أو الجنوبية.

١ - سيذهب أولئك الذين يحيون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر إذا تأكدوا من أنهم سيكسبون معيشتهم هناك.

٢ - الأرض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم القديمة.

٣ - يستطيع المهاجرون كلهم أن يسكنوا معا وفقا لتقاليدهم.

٤ - أولئك الذين يعيشون الآن بقنوط في أرض إسرائيل، ستتغير روحهم تدريجيا إلى حياة عمل منتجة، وبالتالي سينجو الآلاف من الضحايا التي تخلقها حياة الكسل.

٥ - لن يعمل الجميع في الأرض، إذ أن البعض سيتحول من الزراعة للعمل في التجارة وسينجمون. فكل إنسان عاقل سيوافق أنه لو كانت أرض إسرائيل بأيدي اليهود، لكانت قد تحولت إلى مركز تجارى يربط أوروبا بآسيا وأفريقيا منذ زمن بعيد.

٦ - يستطيع المستوطنون أن يقيموا مصانع للزجاج والمنتجات المشابهة، لأن رمال الأرض المقدسة ذات نوعية عالية..

لذلك يجب على المحسنين اليهود ألا يتأخروا إذا أرادوا أن يساعدوا إخوانهم التعساء، فيبادروا إلى شراء الأراضي والسماح لليهود أن يسكنوها وذلك لبدء حياة جديدة... (١٥)

كما أنه اتهم دعاة حركة الهسكله بأن هدفهم الأساسى هو تقليد الأجانب، والعمل على إضعاف الثقافة اليهودية والتراث اليهودى. ولذلك أراد

اليهودى جزء من التراث الإنسانى، أما بعد مذابح اليهود في روسيا عام ١٨٨١م فقد أخذ يدعو اليهود إلى الهجرة التامة من أوروبا الشرقية مُحذراً أن انتقالهم إلى أي مكان آخر سوى فلسطين يعتبر بمثابة شتات آخر. من هذا المنطلق عارض هجرة يهود روسيا وشرق أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ولذلك فلا يوجد سوى طريق واحد هو الصهيونية، لأنه اعتبر الحركة الإصلاحية والهسكله هما العدو المباشر للدعوة الصهيونية، ويعلن أن الاندماج اليهودى في المجتمعات الأخرى يعتبر أمراً غير ممكن عمليا، لأن المجتمع غير اليهودى لن يقبله، وقد أشار إلى أن اليهود في روسيا قد انشغلوا بحركة الهسكله، وذلك تقليدا لليهود ألمانيا الذين وصفهم بالغباء لاعتقادهم بأن طريق التنوير سيعود عليهم بالنجاح.

وراح يدعو إلى الاستيطان اليهودى في فلسطين وحث على شراء الأراضي والاشتغال بالزراعة والصناعة والتجارة، وقد نادى بفكرة الاستيطان هذه في مقالة بعنوان «لنبحث عن طريقنا» كتبها عام ١٨٨١م فقال فيها ما نصه:

«ليس هناك أدنى شك بأنه من المناسبة لشعب يهاجر من بلد واحد، أن يهاجر جميعه إلى أرض واحدة لأنهم بهذه الطريقة يفهمون بعضهم بعضا، وبالتالي سيساعد كل منهم الآخر. وإذا كانت موجة الهجرة ستتوجه إلى أرض واحدة، فمن المؤكد أنه ليس هناك مكان في العالم يمكن التفكير فيه سوى أرض إسرائيل». وعندما عارض هجرة يهود روسيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية كان ذلك تلبية لنداء الجمعيات اليهودية الأمريكية بالحد من هجرات اليهود الروس إلى أمريكا، لما يسببه هؤلاء من مشكلات واضطرابات لليهود الأمريكين الذين وفدت غالبيتهم من أوروبا الغربية، على حين أوضح

(١٥) صايغ، ص ص ٥٢ - ٥٣؛ والنصوص مقتبسة من كتاب صايغ، ص ص ٥٢ - ٥٣.

الألفاظ التي تصلح للتقنية الحديثة، ونشرها في القاموس العبري القديم والحديث في عدة مجلدات، وقد عبر عن آرائه في رسالة بعث بها عام ١٨٨٠م إلى سمولنسكن رئيس تحرير مجلة «الفجر»، يدافع فيها عن اللغة العبرية ومقدرتها على استيعاب مصطلحات العلوم والفنون الحديثة. وأخذ عن سمولنسكن حصره اليهودية في المجال الروحي. وأشار إلى أن الخلاص في تعلم اللغة العبرية، وفيما يلي نص ما أورده بن يهودا في رسالته:

... قد نكون اليوم في أرض غريبة، إنما غدا سنسكن في أرض آبائنا وقد نتكلم اليوم لغات غريبة، إنما غدا سنكلم اللغة العبرية وهذا هو معنى الأمل في الخلاص، ولا أعرف معنى غيره. أملنا هو في الخلاص بمعناه الصحيح الحرفي، وليس في أمل غير واضح أو ببديل خبيث. وإذا كان مثل هذا الأمل هو الذي يهكم وكذلك - إذا كنت أيضا - تتصور أملا كهذا لأمتنا في المستقبل، فلماذا إذن استخلصت بأن اللغة العبرية قد ماتت وأنها لا تصلح للآداب والعلوم وأنها مناسبة فقط للأمور التي تتعلق بثرث إسرائيل لو لم أكن مؤمنا بخلاص الشعب اليهودي، لا عتبرت اللغة العبرية عائقا لفائدة لها، ومن ثم كنت أوافق بأن المتنورين في برلين كانوا صادقين بقولهم إن الفائدة منها هو عبور جسر التنوير فقط. وذلك لأنهم فقدوا الأمل في الخلاص، ولم يجدوا أي فائدة أخرى لهذه اللغة..^(١٧)

ومن المهم أن نشير إلى كتاباته عن المسيح المنتظر بأنه ليس من الضروري أن يكون نبيا، ولكن المعجزة الحقيقية تكمن في تحول اليهود إلى أمة علمانية حديثة، وهذا هو جوهر الصهيونية من وجهة نظره، أي أن الحركة الصهيونية الحديثة في ثوبها العلماني هي وسيلة الخلاص الدنيوية.

كما أنه خاطب قلوب يهود العالم ودعاهم لاستيطان أرض أجدادهم التي تنتظرهم. ومتى تمت عودة الأمة اليهودية إلى وطنها المقدس وتحقق

سمولنسكن تشويه أفكار حركة الهسكله لكي يبرز الصهيونية والقومية اليهودية لتكون الحل الأوحده للمشكلة اليهودية، وقد أوضح ذلك في مقاله الذي كتبه عام ١٨٨٣م بعنوان «هسكله برلين» مانصه:

لم يكن هدف هذه الحركة طلب المعرفة من أجل ذاتها، إنما كان هدفها إلقاء اليهودية جانبا وتبديلها بحركة التنوير. وقد بدأ هذه الحركة مفكروا هذه العقيدة، أناس غير حكماء لم يعرفوا الماضي ولا المستقبل، وهم لا يستوعبون معنى الحاضر، ولقد نادى هؤلاء بنظرية غريبة ومستحيلة، وهي أن سبب عذابنا وشقائنا هو عدم تقبلنا حركة التنوير، وما علينا إلا أن نقبل الحضارة الغربية ونحييها، ومن ثم تشرق علينا شمس العدالة...

نادت حركة التنوير في برلين بأن نقلد الغربيين وأن نهجر تقاليدنا ونتخلى عن أخلاقنا وأفكارنا.... ويخبرنا هؤلاء المعلمون الحكماء بأن مكافأتنا على هذا ستكون قبول أبائنا وأحفادنا أو حتى أبنائهم هم في المجتمع وتساويهم مع الآخرين... يودون أن يمحوا اللغة العبرية كلية، تلك اللغة التي بواسطتها نسمع شكوى بعضنا البعض حتى نهاية تشتتنا.^(١٦)

وهكذا تبين لنا أن هذا الاتجاه بالمقارنة بالاتجاه الألماني الاندماجي كان يمثل رجعية دينية أصولية تستهوى العامة وتعبيء قوى التعصب في «الجيتو» بدون أن يقوم على فلسفة عقلانية مقبولة.

اليغاز بن يهودا (١٨٥٨ - ١٩٢٣م) والقومية العلمانية

نادى بقومية يهودية على أساس علماني وسياسي، وكان في ذلك متأثرا بفكرة القومية الروسية والحركة السلافية، مما جلب عليه نقمة رجال الدين اليهود واضطر إلى الدخول معهم في مجادلات واسعة، هذا وقد عمل على إحياء اللغة العبرية وتبسيطها لتصبح صالحة للتخاطب في الحياة اليومية، وبحث عن

٣ - أن نبذل جهوداً لإحياء إسرائيل في أرض أجدادها، حيث ستحصل الأجيال القادمة على حياة طبيعية بكل معنى الكلمة.

اختاروا ما تريدون!!^(١٨)

وهكذا كرس ليلينبلوم حياته للحركة الصهيونية وأصبح من الأعضاء البارزين في منظمة «أحباء صهيون»^(١٩) التي قامت لتشجيع الاستيطان اليهودي في فلسطين. وهو في هذا يمثل خطأ من التطور الفكري، بدأ بعلمانية اندماجية وانتهى بصهيونية غبية، وهو الخط نفسه الذي تطور فيه فكر تيودور هرتسل.

ليوبنسكي والمعاداة للسامية

يبدو أن ظاهرة المعاداة للسامية قد تولدت في العصور الوسطى عما يسمى «بالمشكلة اليهودية»، وبلغت ذروتها مع قيام النازية في ألمانيا.

وقد شاع بين العرب مصطلح اللاسامية وهو ترجمة غير دقيقة للمصطلح الغربي «أنتى سيمتزم Anti - semitismus ، والذي معناه الحرفي «ضد السامية» أو «المذهب المعادى للسامية»، وهي كلمة حديثة تستمد أصولها من مبادئ التفرقة العنصرية بين الأجناس في العصور الحديثة، وهو يقتصر في هذه التسمية على اليهود فحسب، وأنهم كانوا الممثلين الوحيديين للجنس السامي في الغرب عند ظهور هذه العقيدة. إذ أن الفينيقيين والبابليين والأشوريين وغيرهم كانوا قد انقرضوا، وكان وجود العرب - الذين يشتركون مع اليهود في الانتساب إلى السامية - في الغرب نادراً وغير داخل في تكوين المجتمع الأوروبي،

خلاصها الدائم، فإنه يصبح بإمكان اللغة العبرية أن تعيش وتبقى.

موشي لايب ليلينبلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠م) والإصلاح الديني

نادى بالإصلاح الديني المعتدل فأثار غضب المتدينين وتخلّى عنه أهله وأصدقائه، واعتبر الجامدون والحاقدون من اليهود دعوة ليلينبلوم إلى ترك التعصب العنصري كفرة. ولكنه في أعقاب مذابح اليهود في روسيا عام ١٨٨١م ينقطع عن ذلك كله، ويغير من وجهة نظره السابقة، والتي كانت تؤيد اندماج اليهود في المجتمعات الأوروبية كوسيلة للحصول على الحرية، وقد تنكر في صهيونيته لإيمانه بالاشتراكية ولآرائه التحررية، ولذلك أصبح ينادى بفكرة الوطن القومي لليهود، وهذا ما عبر عنه في مقاله الشهير عام ١٨٨٣م بعنوان «مستقبل أمتنا» ما نصه:

لاتسمعوا لمن يقول بأنه يجب علينا أن نندمج في باريس أو برلين أو في غيرها، كذلك لا تسمعوا للمتتورين بيننا الذين يؤمنون بالاندماج ولا تنتظروا منهم أن يقودونا في مهمتنا المقدسة... يبقى المجد الحقيقي لمن سيحقق الخلاص لإسرائيل، أن أماننا ثلاثة سبل:

١ - أن نبقي كما نحن وأن نضطهد إلى الأبد، وأن نكون غجراً، وأن نواجه المذابح الموجهة ضدنا، وأن نتعرض حتى إلى حملة إفناء.

٢ - أن نذوب كلياً مع الأمم التي نعيش بينها، وأن نتخلّى عن اليهودية ونتبع دين الآخرين، ونظل مع هذا محتقين لسنين عديدة إلى أن يأتي يوم بعيد يكون فيه أحفادنا قد فقدوا كل اتصال لهم مع اليهودية بل يكونوا قد ذابوا كلياً مع الآخرين.

(١٨) صايغ، ص ٧٨.

(١٩) وقد اتسعت منظمة أحباء صهيون بحيث ضمت الغالبية العظمى من الشباب اليهودي في أوروبا الشرقية كلها، حيث كان لها ما لا يقل عن ١٢٠٠ مركزاً في تلك الأنحاء، كل ذلك وسط ألوان النكال (من العامة الروس) ضد مراكز التجمع اليهودي للفنك بهم. ومن أشهر

غارات النكال المدبرة تلك التي حدثت في جنوب روسيا عام ١٨٨١م، كما أسلفنا. وقد تكررت أعمال النكال ضد تجمعات اليهود في روسيا وهو ما أطلق عليه لفظة «بوجروم» وهي كلمة تحمل موجة الغضب الشعبي على اليهود والتنكيل بهم، وقد عقد أول مؤتمر لجماعات أحباء صهيون عام ١٨٨٤م؛ راجع : ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، ص ص ٨٤ - ٨٦.

كما كانت لهم أوطانهم في الشرق العربي وشمال أفريقيا، على حين كان اليهودى يعتبر مواطنًا في البلاد التي يعيش فيها في أوروبا، ومع ذلك كان ولاؤه لهذه البلاد مشكوكًا فيه على نحو يقل ويكثر لعزوفهم عن الاندماج الكامل في المجتمعات التي يقيمون بين ظهرانيها، وليس بسبب الخلاف الدينى فقط، ولكن بسبب موقفه المادى في التجارة والصناعة والحرص على جمع المال الذي كان كثيرا ما يهمل في سبيله مصلحة الوطن الذي يعيش فيه. وهكذا كانت السامية في أوروبا في هذا الوقت مرادفة لليهودية.

وجوهر اللسامية هو إنكار صفة الأوروبي على اليهودى الأوروبى ورده إلى مرتبته العنصرية في سلم التمييز العنصرى: فاللسامية ليست إلا أحد مظاهر الاتجاه العنصرى الذي يتمثل في موقف الشعوب الأخرى من اليهود. ولعل أول من استخدم هذا المصطلح هو الكاتب الألمانى «قلهلم مار» حوالى عام ١٨٨٠م، وذلك بعد الحرب البروسية الفرنسية التي أعقبتها خسارة كبيرة لبعض رجال المال الألمان الذين عزوا هذه النكبة إلى اليهود.^(٢٠)

وإذا عدنا إلى القرن الماضى نرى أن الكثرة الغالبة من اليهود قد وقعت تحت تأثير فكرة القوميات التي سادت الفكر السياسى في أوروبا حينئذ، فاعتقدوا أن الروابط الدينية والعنصرية لديهم تصلح لأن تكون أساسا لقومية يهودية تمنح الأمة اليهودية - حسب ادعاءاتهم - حقوقا لتأسيس دولة يهودية.

ومن الملفت للنظر أن بداية تحليل ظاهرة المعادة

للسامية كانت في أعقاب أحداث روسيا عام ١٨٨١م، وكان ليوبنسكى^(٢١) (١٨٢١ - ١٨٩١م) أول المفكرين الصهاينة الذين فسروا هذه الظاهرة على أنها ظاهرة مرضية، فالمعاداة للسامية في رأى ليوبنسكى هي كراهية الغريب، والمقصود هنا هو كراهية اليهود، فهم عنصر غير مرغوب فيه، وهم أجانب في المجتمعات التي يعيشون فيها ولا يمكن اندماجهم فيها، لأنهم فضلوا حياة العزلة في «الجيتو». هذا وقد ضمن ليوبنسكى مقاله الشهير «التحرر الذاتى نداء من يهودى روسى إلى إخوته» آراءه عن الصهيونية، والتي من بينها أن المسألة اليهودية عملية وليست نظرية وهي في حاجة إلى حل حاسم. كما اتهم دول العالم بأنها لا تطبق مبدأ المساواة في معاملتها على اليهود، وهم غير قابلين للاندماج مع شعوب هذه الأمم، وهذه الظاهرة من مسلمات العنصريين واللساميين.

ويرى أن العالم يعتبرهم أشباحا، ولذلك كرهتهم الشعوب جيلا بعد جيل، وفي هذا الصدد يقول ما نصه:

... أصبح الخوف من الشبح اليهودى مرضا معروفا المدى لكل أجناس البشرية وغير مقتصر على بعضها. هذا ولم يكن لليهود روحا^(٢٢) كسائر الأرواح، إنما كان جسما من دم ولحم يقاسى من جروح مؤلة سببها له الرعاع المذعورون الذين تصوروا بأن هذا الشبح يهددهم. الخوف من اليهود هو انحراف نفسى، موروث ومرضى تناقلت عدواه منذ ألفى سنة ولا يمكن استئصاله، إنه الخوف من الأشباح، وهو منبع عقدة الخوف من اليهودية، هو الذي سبب هذا الكره الذهنى

توطين اليهود في وطن جديد، وقام بالتجول في العواصم الأوروبية للدعوة لفكرته الخاصة، فقابل زعماء الإليانس وبعض مفكرى اليهود، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة كتب على إثرها مقاله الشهير «التحرر الذاتى»؛ راجع:

The New Standard Jewish Encyclopedia, Pinsker, p. 1534.

(٢٢) لم تكن هذه عقيدة شعبية ولكن فتوى بابوية في العصور الوسطى لم تقتصر على اليهود فقط، ولكن شملت النساء جميعاً حتى ولو كن مسيحيات. وقد ألغى هذا القرار البابوى في أحد المجامع البابوية في عصر النهضة الأوروبية.

(٢٠) ظاذا، الشخصية الإسرائيلية، ص ٧٧ - ٧٨؛ مصطفى كمال عبد العليم، «يهود الاسكندرية في عصرى البطالة والرومان» بحث من كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٧٢م)، ص ١٧٨.

(٢١) ليوبنسكى: طبيب روسى يهودى كان من أهم أنصار حركة الهسكلاه حتى مذابح أوديسا (عام ١٨٧١م)، إلا أنه غير آراءه بعد مذابح روسيا عام ١٨٨١م، ويعتبر من أوائل مفكرى الصهيونية السياسية، وأصبح زعيما لجماعة احباء صهيون عام ١٨٨٤م التي تأسست في أعقاب أحداث روسيا عام ١٨٨١م، ثم طالبت بإعادة

التسامح والحماية.

وقد نادى ليوبنسكى بأن الوطن القومى لليهود ليس بالضرورى أن يكون فلسطين، مشيراً إلى أنه مادام اليهودى لا وطن له في أي مكان وليس له حقوق المواطنة، فإنه يعتبر منبوذاً في كل مكان. وفي مجال إعادة توطين اليهود يقول ما نصه:

أما إذا تمكنا من إيجاد وطن آمن لنا وذلك كى نتخلى عن حياة الترحال وكى نوجد كياناً لامتنا في أعيننا وأعين العالم، فيجب قبل كل شيء ألا نطمح في إعادة أرض اليهودية. ويجب ألا نربط أنفسنا في المكان الذي قطعت فيه حياتنا السياسية ودمرت بعنف، كما يجب ألا يكون هدف جهادنا «الأرض المقدسة» إنما مجرد أرض نملكها. نحن لسنا بحاجة إلى أكثر من قطعة أرض يقيم فيها إخواننا ولا يستطيع أي سيد أجبي

حفظ لنا جانباً من رسائلهم التي فقدت، وقد غلبت على يوسفوس في هذا الكتاب نغمة الدفاع عن قومه من اليهود والدعاية لهم، وقد أدى ذلك إلى تعمد المبالغة وتجاهل الحقائق التاريخية:

E.R. Bevan, "Hellenistic Judaism", in E. R. Bevan and C. Singer (eds), *The Legacy of Israel* (Oxford, 1948), pp. 32 – 33.

راجع مصطفى كمال عبد العليم، *اليهود في مصر في عصرى البطالة والرومان* (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٣٠؛ وظهر في العصر الرومانى المتأخر كلسوس، Celsus (النصف الثانى من القرن الثانى الميلادى)، وهو رومانى وثنى أخرج في عام ١٧٠م تقريباً كتابه «التقليد الحق» هاجم فيه المسيحيين وناشدهم العودة إلى دين الدولة أو ما أسماه التقليد الحق. وقد انطلق اليهود باعتراضاته على المسيحية، كما أنه فند فيه الأفكار الدينية لليهود وبين خطر المجتمع اليهودى على الإنسانية، وقد أصدر أوريجن Origen العالم المسيحى الإسكندري كتاباً رد فيه على كلسوس، وأمكن من هذا الكتاب استرجاع ما ضاع من كتاب كلسوس الذي كان سيضيع تماماً لو لم ينشر أوريجن رده: M.Hengel, *Judaism & Hellenism* (London, 1974), pp. 179 – 183; *Oxford Classical Dictionary*: Celsus, p. 218. وخلال القرن الأول المسيحى انتقلت معاداة اللاسامية في الإسكندرية من الأدب إلى المعاداة العنيفة العلنية كما وصفها فيلون الفيلسوف اليهودى في هذا الوقت، وكان قد حدث قتال عنيف بين اليهود واليونان والإغريق عام ٦٦م، انتهى بمذبحة كبيرة لليهود على أيدى القوات الرومانية في عهد الإمبراطور فسبازيان عام ٦٧م، وقرب نهاية عهد الإمبراطور هادريان دمر القدس (أورشليم) والهيكل اليهودى فيها ومن ثم قضى قضاء مُبرماً على العقيدة اليهودية وطرد اليهود من القدس وشيّد على أنقاضها مستوطنة باسم ايليا كابيتولينا (١٣٢ – ١٣٥م) نسبة إلى الإله الرومانى جوبيتر كابيتولينوس؛ Bevan, p. 33.

– الذي يمكن وصفه بأنه أفلاطونى – الذي قام على لوم الأمة اليهودية كلها لارتكاب أفرادها – حقيقة أو افتراضاً – أعمالاً غير لائقة، فأعطى هذا الكره صيغة شرعية. (٢٣)

كما أشار ليوبنسكى إلى أن اليهودية والمعاداة للسامية يعيشان جنباً إلى جنب منذ قرون طويلة. (٢٤) ولذلك فالمعاداة للسامية لن تنتهى طالما أن هناك وجود لليهود واليهودية منبثين في الأمم الأخرى بمعزل عن مجتمعها وبدون ولائها، كما أنه من طبيعة الشعوب أن تختلف إلا أنها تتفق على رأى واحد، كراهية اليهود، ولذلك فهم «شعب الله المختار» أي المختار للكرهية من العالم، وأوضح أن هذا الكره يعتمد بالطبع على مستوى الشعب الثقافى، وتتضح مظاهره في كل مكان وزمان بأشكال قاسية ولكن تحت ستار

(٢٣) صايغ، ص ٨٤.

(٢٤) وارتكازاً على ما سبق يتضح لنا أن الصهيونية مسؤولة عن بعث اللاسامية في الدول الأوروبية، لأنها كانت تدعو اليهود إلى العزلة التامة من الأمم، بعد أن أخذوا في الاندماج فيها، ومن المؤكد أن ظاهرة اضطهاد اليهود تعود إلى عصور قديمة، فعندما يكتب اليهود عن العداء للسامية يبدؤونها من الناحية السياسية بفرعون موسى وبختنصر الكلداني – لتدميره القدس وهيكل سليمان عام ٥٨٧ ق.م – وتيتوس (٧٠م) وهديران (١٣٥م) من أباطرة الرومان، ومز الناحية الفكرية بأبيون الفيلسوف اليونانى وكلسوس الرومانى.

وبرغم أن معاداة السامية لم يظهر بصورة واضحة حتى العصر الرومانى، إلا أن اللاسامية قد بدأت مبكرة في الأدب إبان حكم البطالة الأولى. ولشدة الحملة على اليهود في الإسكندرية أراد البطلمى أن يعرف حقيقة الأمر فيما ينسب إلى الكتاب المقدس اليهودى من اتهامات، فأمر حاخام اليهود الأكبر في الإسكندرية بترجمته إلى اللغة اليونانية، حتى يتحقق بنفسه من هذه التهم وجمع الحاخام سبعين عالماً يهودياً ترجموا له الكتاب المقدس (العهد القديم)، فيما اشتهر بعد ذلك وحتى الآن باسم الترجمة السبعينية، وكانت أول ترجمة للكتاب المقدس إلى لغة أوروبية تمت على أيدى علماء من اليهود. واستمرت اللاسامية متضمنة في الأدب بعد أن خضعت مصر للحكم الرومانى، وكان يمثل هذا العداء بصورة خاصة أبيون الفيلسوف اليونانى، فألف مجموعة رسائل لتسفيه اليهود وذكر فيها أنهم خطر على الفكر اليونانى وأن كتبهم محشوة بالخرافات التي لا يقبلها العقل، الأمر الذي جعل المؤرخ اليهودى المشهور يوسفوس (٣٧ – ١٠٠م) يؤلف كتاباً ليرد به، ويعتبر من أهم كتبه وعنوانه ضد أبيون Contra apionem في القرن الأول الميلادى، وهو كتاب يعتبر مصدراً من المصادر المهمة في العقيدة والسلوك الإسرائيليين، فهو وصف للحياة الدينية والروحية لليهود ورد على مزاعم أبيون وخصوم اليهودية، وترجع أهمية الكتاب إلى أنه

في فلسطين. وقد اعتبره تيودور هرتسل رائده في الفكر الصهيوني.

تيودور هرتسل (١٨٦٠ - ١٩٠٤م) والمسألة اليهودية

إن استقراء واقع المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر مع مقدماته التاريخية يؤدي بنا إلى رد العوامل المهيمنة للحركة الصهيونية العالمية إلى عاملين أساسيين: أولهما يتمثل فيما كان عليه المجتمع الأوروبي المسيحي من عداوة لليهود، ذلك العداوة الذي كان يحمل معنى اللاسامية، ويتمثل العامل الثاني في أن القرن التاسع عشر كان قرن «القوميات»، كما أن ذلك القرن اكتملت فيه الرأسمالية الصناعية. هذا بالإضافة إلى نفوذ ديني في أوروبا المسيحية من اليهود باعتبارهم قتلة المسيح، وما سجلوه عليهم من انحرافات مالية على طول الحروب الصليبية.

ويعنى المفكرون الأوروبيون باللاسامية - كما أوضحنا من قبل - ما كان يلقاه يهود أوروبا من كراهية من جانب المجتمع الأوروبي الذي يعيشون فيه، وما أدت إليه هذه الكراهية من احتقار واضطهاد، واللاسامية - كما عرفنا من هذا البحث - ليست من الظواهر التي ارتبطت في نشأتها بالقرن التاسع عشر، فكراهية المجتمع الأوروبي المسيحي لليهود قديمة قدم ظاهرة التناقض المسيحي اليهودي في ذلك العالم، فيهود المشتان في أوروبا على يد الرومان (وخاصة على يد الامبراطورين الرومانيين فسبسيان وابنه تيتوس - عام ٧٠م، وهديران عام ١٣٥م)، قد اعتبروا البقايا المهزومة عسكرياً أمام الجيش الروماني في الشام وفلسطين وما حولهما والواقعين مع ذلك في قبضة الرومان في إيطاليا، ويفترضون في هؤلاء أنهم أعداء وموتورون حاقدون

اقتلاعنا منها، وسنأخذ إلى هذه الأرض أقدس ما نملك وهو ما استطعنا تخليصه من حكام أرض أجدادنا، فكرة الله والتوراة. هذه الأشياء فقط وليس «قدس» نهر الأردن التي عملت من أرض أجدادنا أرضاً مقدسة. قد تعود الأرض المقدسة لنا، فإذا حدث هذا الشيء فهو أفضل إنما قبل كل شيء يجب أن نقرر - وهذه هي النقطة الصعبة - أي بلد نستطيع الوصول إليه وفي نفس الوقت يكون صالحاً لإعطاء اليهود على اختلاف البلدان التي يتكونها ملجأ يتمكنون من استثماره والعيش فيه. (٢٥)

وقد خرج علينا برأى مؤداه أن بذور التعصب والكراهية ضد اليهود، إنما ترجع إلى جذور ثابتة في النفس البشرية.

ولابد لنا هنا من إضافة أراها واجبة، دفعا لسوء الفهم والتفاهم، وتلك الإضافة هي أنه إذا كان فرعون مصر - إبان خروج بني إسرائيل من مصر بقيادة موسى عليه السلام - قد اختار أسلوباً عنيفاً للوقاية من شرورهم، فإنه يبقى بعد ذلك - إلى جانب اعترافهم بنص كتابهم المقدس - أنه لم يكن اعتداء عشوائياً، وإنما كان سببه الأساسى هو انعدام ولائهم للمجتمع في مصر، وبراعتهم في التحول والانضمام إلى أعداء هذه البلاد التي عاشوا بين ظهرانيتها. ويرى المؤرخون الآن أن اضطهاد فرعون مصر لليهود كان لتأييدهم لاحتلال الهكسوس لمصر، ولم يبدأ هذا الاضطهاد إلا بعد التحرير الوطنى للبلاد وطرد الغزاة منها.

وهكذا يتضح لنا أن ليوبنسكى هو الذي وضع المبادئ الأولى للفكر الصهيونى السياسى، كما أنه وضع منهاجاً واضحاً لتنفيذ فكرة إنشاء وطن قومى - بعد أن خضع لتأثير لايب ليلينبلوم، عندما تخلى عن حركة الهسكالاى في أعقاب مذابح ١٨٨١م، ففي خلال رئاسته لحركة أحباء صهيون الجديدة تمكنت الحركة من جمع الأموال لإقامة المستوطنات اليهودية

ومستعدون للاشتراك في أية مؤامرة ضد الإمبراطورية الرومانية.

ولذلك وقفت منهم هذه المجتمعات موقف التشكك، فأحيطوا بازدياد كان يؤدي بين الفينة والفينة إلى مواقف تبدو وكأنها من أعمال الاضطهاد لليهود.

لقد كان القرن التاسع عشر كما أسلفنا هو قرن ظهور مبدأ القوميات، بمعنى أن تقوم الوحدة السياسية على وحدة قومية، ومن ثم فلا مكان داخل الدولة القومية الجديدة لعناصر من غير قوميتها. واليهود ساميون - ولو في المجتمع الشعبى الأوروبى - وليسوا من الألمان أو الفرنسيين مثلاً، وهم لذلك مضطهدون. وعلى ذلك اتضحت الفكرة الجهنمية التي خططوا لها، فالشعوب الأوروبية التي راحت تطالب بتقرير مصيرها السياسى على مقتضى قومياتها، لا تملك - احتراماً للمنطق - إلا أن تسلم بحق اليهود في أن يكون لهم وطن قومى.

وهكذا راحت ظاهرة العداء القديمة لليهود تتخذ طابعاً جديداً يلائم ظروف العصر، فقاموا بالمناداة باعتبار فلسطين وطناً لهم يهاجر إليه يهود العالم، وكان ذلك من ثنايا الحركة الصهيونية العالمية في نهاية القرن التاسع عشر.

ويرد المعنيون بدراسة ظاهرة «اللاسامية» هذه الظاهرة إلى عوامل دينية واجتماعية واقتصادية، فيهود أوروبا كانوا مكروهين منذ البداية بسبب عقيدتهم اليهودية المعادية للمسيحية، ثم إنهم كانوا منطويين على أنفسهم بلغتهم وتقاليدهم، فلم ينخرطوا في الشعوب الأوروبية التي عاشوا فيها فظلت تنظر إليهم بنظرة الارتياب في الأجنبى، وهذا هو العامل الاجتماعى، كما تهياً اليهود للمشاركة العلنية في عالم الاقتصاد، بينما كانوا فيما مضى يمارسون جمع

الذهب في الخفاء، وتسلطهم هذا على عالم الاقتصاد الجديد أضاف عاملاً قوياً إلى عوامل عداء الأوروبيين لهم، بل إنه كان من أقوى عوامل اللاسامية، فاليهود المرابون قديماً أصبحوا هم اليهود المضاربون حديثاً.^(٢٦) ولم ينشأ الوضع الاجتماعى والاقتصادى على هذه الصورة من فراغ، بل بقرارات متعاقبة على طول العصور الوسطى من الباباوات والحكام الأوروبيين بتحريم امتلاك الأراضى أو العقارات على اليهود، وكذلك حرّموا عليهم استخدام المسيحيين تحت سيطرتهم عمالاً أو خدماً، فلم يبق لهم في المظاهر إلا التجارة التي كان قوامها الذهب والفضة قبل اختراع أوراق النقد، أما في الباطن فقد اشتغلوا بالربا الفاحش مما زادهم احتقاراً لدرجة أنه كان يحرم على اليهودى مهما كان غنياً أن ينتقل في بلد مسيحي راكباً أو كان يجبر على حمل «الحلقة» وهي شارة مستديرة يعلقها على ثيابه حتى يعرف الناس أنه يهودى ويحذروا منه، وصحبت ذلك أساطير شعبية من وجود حلفاء من الجن والشياطين والأرواح الشريرة وما إلى ذلك.

ومهما يكن من أمر أسباب «اللاسامية»، فإن شيئاً محققاً بصدد علاقتها بالحركة الصهيونية العالمية في أواخر القرن التاسع عشر، هو أن دعاة هذه الحركة قد استغلوا المشكلة اليهودية متمثلة في اللاسامية لعرض الحلول السياسية لمشكلتهم، والتي تنحصر في النهاية في إقامة وطن قومى لهم في فلسطين، ولم تكن عودة اليهود هذه المرة من أجل إعادة بناء الهيكل، وإنما كانت بقصد إقامة «دولة قومية» لهم، وبذلك يتحقق الهدف الرئيس للصهيونية.

ويبدو أن إقامة تيودور هرتسل في باريس قد أتاحت له تكوين رؤية واضحة لما كان يعرف بالمسألة اليهودية، فقد كانت فرنسا آنذاك مسرحاً لقضية دريفوس الضابط الفرنسى اليهودى الذي اتهم

بالخيانة عام ١٨٩٤م، وذلك لنقله أسراراً عسكرية إلى الألمان، وحوكم أمام محكمة عسكرية فأدانته.

وكان هرتسل قد حضر هذه المحاكمة بصفته مراسلاً لصحيفة «الصحافة الحرة الجديدة» التي كانت تصدر في فينّا، وقد أعيدت محاكمة دريفوس تحت الحاح الصحفى والأديب الفرنسى «إميل زولا» الذي دافع عنه حتى بُرئ من تهمة التجسس، وأعيد إلى الخدمة في الجيش الفرنسى. ولم يكن هدف زولا تبرئة دريفوس بقدر ما كان إعلاناً عن برنامج سياسى يعتمد على الاشتراكية والديمقراطية في مواجهة البورجوازية المتواطئة مع الكنيسة خصوصاً في الجيش.

وواقع الأمر أن قضية دريفوس كانت ذات أبعاد كبيرة جاءت في أعقاب تأسيس ما يسمى بالاتحاد الإسرائيلى العالمى (الإليانس) في عام ١٨٦٠م، والذي قام على أكتاف مجموعة من اليهود على رأسها أدلف كريميه، والهدف المعلن لهذا الاتحاد هو:

- ١ - حماية الطوائف اليهودية المضطهدة في العالم.
- ٢ - مساعدة اليهود المعوزين في العالم.
- ٣ - انعاش الرأسمالية الزراعية والصناعية اليهودية في العالم.
- ٤ - نشر التعليم طبقاً لمطالب القومية اليهودية عن طريق مدارس ينشئها الإليانس في جميع أنحاء العالم، وتعنى بتعليم اللغة العبرية، وبلغ عدد هذه المدارس حوالى ٣٥٠ مدرسة، أقيمت في شمال أفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا وأوروبا، ومن أشهرها مدرسة موسى بن ميمون للمعلمين في باريس^(٢٧)، وهي معهد لإعداد المعلمين اللازمين لمدارس الاتحاد الإسرائيلى.

(٢٧) ظاظا، الشخصية الإسرائيلىة، ص ٧٨ - ٨١؛ راجع عائشة راتب، حسن ظاظا، ومحمد فتح الله الخطيب، الصهيونية العالمية وإسرائيل (القاهرة، ١٩٧١)، ص ٨٣ - ٨٤.

كل تلك الأمور والملابسات جعلت قضية دريفوس حدثاً مهماً في التاريخ اليهودى الحديث، فقد أصبحت نقطة تحول في حياة تيودور هرتسل الذي تحول إلى داعية صهيونى، وقد نجح هرتسل في أن يستنبط من هذه القضية ما جعله المأساة العامة التي يكابدها اليهود، لذلك نجده في أواخر عهده ١٨٩٤م يضع فلسفة خاصة لظاهرة العداء للسامية، تقوم على أساس تحليلى، فقد وضع فواصل حادة بين فكرة وفكرة، حتى لو كانتا متشابهتين. ولذلك أدرك هرتسل لأول مرة إدراكاً قوياً وواضحاً أن الفكر الفلسفى لهذه الظاهرة قوامه منهج تحليلى، ومن هنا اعتبر هذه الظاهرة مفيدة لتثقيف اليهود وتطوير سلوكهم، ورأى أن يبدأ معالجة هذا الأمر على صعيد الأدب، فكتب مسرحيته «الجيتو الجديد» محاولاً حث اليهود على التصالح الإنسانى فيما بينهم، ورفضت المسارح الألمانية إخراجها فأصيب بخيبة أمل، لأنه حتى هذه الفترة كان يقف في نصف الطريق، ويقصد بالتحليل الفلسفى أن يدرك اليهود أنهم أقلية في أوروبا وغير مرغوب فيها، وبالتالي ففي إمكانهم في الخطوة التالية من هذا التحليل أن يستفيدوا من ذلك التسليح بمزايا تجعلهم مفيدين للمجتمع الإنسانى وضروريين للأمم التي يعيشون فيها، ومن ذلك النبوغ في العلم والفن والأدب والصناعات المختلفة. وباختصار الخروج من الجيتو ولكن بدون الخروج من الدولة، والتزود بالحضارة التي يعيشها جميع الناس بدون الخروج عن الدين، ولأنه كان واقفاً في منتصف الطريق فقد كان مصيره في هذه الفترة مصير معظم السياسيين الواقفين في منتصف الطريق وهو الفشل.

وفي أعقاب قضية دريفوس وفشله في عرض مسرحيته «الجيتو الجديد» حدث تحول في رؤيته مع مطلع عام ١٨٩٥م، فبدأ ينظر للمسألة اليهودية من الزاوية القومية وتزعم الدعوة الصهيونية الحديثة، فبادر في منتصف السنة نفسها بمخاطبة البارون

الفرنسي دى هيرش - مؤسس الجالية اليهودية في الأرجنتين - في رسالة ضمنها آراءه ومقترحاته بشأن إقامة وطن قومي لليهود، وعندما وجد تجاهل دى هيرش لآرائه، توجه إلى آل روتشيلد بخطاب طويل ضمنه آراءه الحماسية، إلا أن روتشيلد استقبل مشروع هرتسل بفتور لا اعتقاده أنه مشروع غير عملي، وأن فلسطين لا يمكن أن تستوعب كل هذه الهجرة الجماعية في ظل المعاداة للسامية.

وفي هذه الأثناء قام هرتسل بتحويل الحركة الصهيونية من حركة فكرية إلى حركة سياسية، وعكف على تشكيل مذهبها حتى انتهى من إرساء منهج الصهيونية السياسية عام ١٨٩٦م في كتابه الشهير «الدولة اليهودية»، وفيه دعا إلى عقد اجتماع يهودي لوضع سياسة صهيونية منظمة، كما جاء في كتابه أنهم شعب يرفض الاندماج، الذي لم يكن مسموحاً به آنذاك في أوروبا الشرقية وروسيا على وجه الخصوص، إلا أنه تحقق بصورة مكثفة في أوروبا الغربية وخاصة فرنسا وألمانيا بجهود مندلسن، ولذلك فالعلاج الوحيد في نظره لحل مشكلتهم، هو إقامة دولة يهودية يجتمع فيها كل يهود العالم.

والأهم من ذلك أنه لا يعتبر المشكلة اليهودية مشكلة اجتماعية أو دينية حتى وإن أخذت في بعض الأحيان هذا الطابع، بل المشكلة من وجهة نظره مشكلة قومية يجب حلها كمسألة سياسية على المستوى الدولي. غير أن هرتسل رشح فلسطين كأفضل مكان لغرس الدولة اليهودية فيها، وذلك من منطلق اجتذاب عشاق صهيون واضعاً في اعتباره تراثاً دينياً لم يكن هو شخصياً مؤمناً به^(٢٨) كعقيدة ولكنه مؤمن به كخصوصية قومية تصلح لاستثمارها جماهيرياً.

واجتمع المؤتمر الصهيوني الأول في ٢٩ أغسطس سنة ١٨٩٧م في مدينة بال في سويسرا، وانتهى إلى أن تحقيق أهداف الصهيونية يتلخص في إنشاء وطن لليهود يتم الاعتراف به من الناحيتين الرسمية والقانونية، واستقر رأى المؤتمر على أن يكون هذا الوطن هو فلسطين.

وقرر المؤتمر الخطوات التالية تحقيقاً لهذا الغرض:

- ١ - اتباع الوسائل العلمية الفعالة لإنشاء مستعمرات زراعية وعمرانية، لتستوعب عمال الزراعة والصناعة من اليهود إلى جانب ما كان قد أنشأ منها الاتحاد الإسرائيلي العالمي منذ عام ١٨٦٠م، وحركات البيلو وأحباء صهيون.
- ٢ - تنظيم جماعات يهودية من خلال المنشآت المحلية والدولية لتحقيق هذا الغرض، بحيث تتواءم مع القوانين الدولية.
- ٣ - تقوية الروح القومية اليهودية وإزكاء الحماس في صدورهم.
- ٤ - محاولة الاستفادة من تنافس الدول (الاستعمارية) ومساعدتها في تحقيق أهداف الصهيونية التي تحدت في ضرورة الحصول على حق شرعى يعترف به في المجال الدولي لاستعمار فلسطين.^(٢٩)

ومما يجدر ذكره أن اليهود تحاشوا في مؤتمر بال، وكذلك في المؤتمرات اللاحقة حتى عام ١٩٤٢م، استعمال تعبير الدولة اليهودية، مفضلين عليها كلمة وطن، منعا لإثارة حساسيات بعض الدول الأوروبية والشعور الإسلامى بصفة خاصة، وإن مهّدوا سراً لتحقيق هذا الهدف.

لقد وضع المؤتمر الصهيوني الأول الصيغة

Theodor Herzl, *The Jewish State in the Zionist Idea*, A. Hetzberg, (٢٨) ed. (New York, 1971), pp. 204 - 209.

(٢٩) عائشة راتب، ص ص ٨٤ - ٨٥.

بدون مقابل .. إنما لن تقسم إلا على جثثنا...»^(٢١) وكان رد السلطان عبد الحميد رداً على ما جاء في كتاب «الدولة اليهودية» لهرتسل، والذي أشار فيه إلى أنه إذا وافق السلطان على إعطائنا فلسطين، فإننا في مقابل ذلك سنتعهد بتنظيم الأحوال المالية لتركيا.

وفي هذه الأثناء عرضت بريطانيا على هرتسل عام ١٩٠٣م فكرة إنشاء وطن قومي لليهود في أوغندا نظراً لاعتدال مناخها وغناها^(٢٢) وقد قبل هرتسل العرض تحت ضغط اللاسامية العنصرية في روسيا وشرق أوروبا، مما أدى إلى انشقاق خطير في التجمع الصهيوني حصل في أثناءه عدوان بالرصاص على ماكس نوردي في قلب باريس، وكان المهاجم يهودياً يصيح ليسقط الأفارقة، مما دعا هرتسل إلى تصحيح مسار حركته فأعلن أنه لا بديل عن فلسطين لليهود، وقال ما نصه: «إن أفريقيا ليست فلسطين ولا يمكن أن تحل محل صهيون»، وتؤكد ذلك بقرار في المؤتمر الصهيوني السابع الذي انعقد في عام ١٩٠٥م بعد وفاته مباشرة فسحبته بريطانيا نهائياً.

وفي عام ١٩٠٧م تلقت المنظمة اليهودية المعروفة باسم Territorial Organization (ورمزها ITO) - التي كانت تسعى لإيجاد وطن قومي لليهود - عرضاً باتخاذ برقة - الإقليم الشرقي في ليبيا - وطناً قومياً لليهود، وعلى الفور شكّلت المنظمة بعثة مهمتها استطلاع وإجراء مسح شامل لبرقة وتقدير إمكاناتها الحقيقية لتستوعب الهجرة الجماعية لليهود، وتولى رئاسة البعثة الاستاذ جريجوري J.W. Gregory، أستاذ الجيولوجيا بجامعة جلاسجو. وغادرت البعثة لندن متوجهة إلى ليبيا في ٥ يوليو ١٩٠٧م، وبعد عودتها إلى لندن قدم جريجوري تقريراً مفصلاً عن أعمال البعثة إلى رئيس المنظمة «إسرائيل زنجويل

النهائية لدستور العمل للحركة الصهيونية متمثلة في وطن قومي لليهود بضمانة من القانون الدولي. وبهذه الصيغة تتحدد نهائياً معالم الصهيونية كحركة: إنها حركة سياسية بهدفها ووسائلها. فهي تسعى إلى خلق وطن قومي، ومن ثم دولة سياسية لليهود، كعلاج لمشكلة اجتماعية بحته هي «اللاسامية». وهي في سعيها إلى هذا الهدف السياسي تلجأ إلى قادة الدول للاستعانة بنفوذهم، والحصول على تأييدهم لإقامة وطن قومي بسند قانوني.^(٢٠)

هذا وقد أجرى هرتسل لقاءات شخصية مع عدد من أقطاب العالم لمحاولة التأثير عليهم من أجل الموافقة على الدعوة الصهيونية، ومن هنا أدخل هرتسل الفكرة الصهيونية إلى مجال الانفتاح على العالم وكسب أنصاراً لها من خارج نطاق دائرة الشخصيات اليهودية العالمية، يمكن أن يكون لهم تأثير مباشر في منح حق الهجرة الجماعية لليهود العالم إلى فلسطين، وهو المطلب الرئيس في البرنامج الذي وضعه هرتسل لإقامة دولة لليهود في فلسطين.

وفي هذا الصدد سعت الصهيونية تحت زعامة هرتسل سعيًا حثيثاً للحصول على تأييد الحكومة التركية، بوصفها صاحبة السلطة الشرعية على فلسطين لتسمح بالهجرة الجماعية إليها، غير أن السلطان عبد الحميد لم يقبل فكرة الاستيطان. وقال السلطان ما نصه «... لا أستطيع أن أبيع ولو قدما واحداً من البلاد، لأنها ليست لي بل لشعبي. لقد حصل شعبي على هذه الإمبراطورية بإراقة دماءه، وقد غداها فيما بعد بدمائه وسوف نحميها بدمائنا قبل أن نسمح لأحد باغتصابها منا. الإمبراطورية التركية ليست لي وإنما للشعب العثماني، فإذا قسمت الإمبراطورية فقد يحصل اليهود على فلسطين

(٢٠) Epstein, pp. 310 - 311

(٢١) عائشة راتب وآخرون، ص ٨٩ نقلاً عن ملف وثائق فلسطين ص ٨٥، راجع روجيه جارودي، ملف إسرائيل - دراسة للصهيونية

السياسية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢٢) عائشة راتب، ص ٩٠.

Israel Zangwill». وقد شمل التقرير دراسات وافية لموارد برقة الزراعية وموارد المياه فيها، وفي نهاية التقرير ملحق عن تاريخ اليهود واليهودية في برقة القديمة، وذلك لإيضاح الرابطة التاريخية التي تربط بين يهود برقة وتاريخهم القديم. وذكر جريجوري في تقريره إذا كانت برقة تفتقر إلى المياه، إلا أن تربتها ممتازة وتتمتع بمناخ صحى وموقع ممتاز وختم قوله بكلمة مهمة مؤداها أن أرض فلسطين تفضل أرض برقه جيولوجيا لقدرتها على توفير الماء والاحتفاظ به. وكان الموقف السياسى قد تطور إلى أسوأ رغم ما طرأ عليه من تغيير بسبب الثورة التركية. ولكن مجلس المنظمة قرر بإجماع الآراء ما نصه «أنه في رأى المجلس لا تتخذ أي إجراءات في الوقت الحاضر بخصوص برقة، حيث إن توقعات الاستعمار في تلك المنطقة بما يتفق مع مبادئ المنظمة وأهدافها، لا تبدو ملائمة بصورة كافية لتتكافأ مع التجارب الباهظة التكاليف التي يقترحها التقرير»^(٢٢)

وبين المؤتمر الصهيونى الأول والسابع حدث تردد في قبول هذا العرض أو رفضه، وكان الاتجاه أحيانا تحت وطأة اضطهاد اليهود في أوروبا الشرقية وروسيا، وهو قبول هذا الحل، ولكنه لقي معارضة من المتدينين والمفكرين اليهود الذين لا يرون ارتباطا بين تاريخهم القديم وأفريقيا. وكان العمل الحاسم لهذا التردد هو إطلاق النار في باريس على الدكتور ماكس نورودو الساعد الأيمن لهرتسل.

ماكس نورودو (١٨٤٩ - ١٩٢٣م) ورؤيته التقدمية للصهيونية السياسية

حمل على الديانة اليهودية بحدة وعنف من خلال انتقاده للثقافة المعاصرة باسم العلم والفلسفة

(٢٢) مصطفى كمال عبد العليم، «تقرير جريجوري عن اتخاذ برقة وطنا قوميا لليهود»، مستخرج من كتاب بحوث في التاريخ الحديث،

الوضعية، وذلك في كتابه «أكاذيب حضارتنا التقليدية» الذي نشره عام ١٨٨٣م. وقد تميز بابتعاده كثيرا عن التقاليد اليهودية وانتقاده للديانات الأخرى، واشتهر ككاتب تقدمى. وقد اكتسب شهرة واسعة كأهم مؤيد لهرتسل في وقت الأزمات، وذلك بعد أن أصبح نورودو صهيونيا. وقد اعتبره هرتسل مكسبا كبيرا للصهيونية، فقد أضاف إليها صفة التقدمية، مما ساعدها على كسب تأييد طبقة المثقفين من اليهود أمثال برنارد لازار. وسرعان ما أصبح نورودو من مفكرى الصهيونية المتحمسين، الذين أظهروا كتاب هرتسل «الدولة اليهودية» بمظهر العمل العظيم، ثم ما لبث أن أصبح الساعد الأيمن لهرتسل بل أقرب مستشاريه. وقد ألقى الخطاب الافتتاحى عن أوضاع اليهود في العالم خلال المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧م، واستمر كذلك في جميع المؤتمرات التالية حتى المؤتمر العاشر.

ففي خطابه ناقش نورودو حقيقة اللاسامية في أوروبا الغربية على أنها واقع ملموس، وأوضح أن اليهود في رأيه مضطهدون في كل مكان يعيشون فيه وهم ممنوعون من تولى أي مناصب مهمة. والهجوم على اليهود يزداد يوما بعد يوم في البرلمانات وفي الصحافة والمؤتمرات، وتختلف أنواع الاضطهاد باختلاف البلاد واختلاف ظروفها السياسية واختلاف طبقاتها الاجتماعية، ولا يسمح لليهود بالاشتراك في النوادي أو الاشتراك في الاحتفالات.

ثم استطرد قائلاً إنهم فقدوا الأمل في مجيء المسيح المخلص الذي سيرفعهم إلى المجد في يوم مُعجز ويحاول البعض الهروب من اليهودية، لكن اللاسامية لا تترك له سوى مجال ضيق أمام هذا النوع من الخلاص. ويؤكد في خطابه أن الصهيونية

(القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦)، ص ص ٣٥٧ - ٣٧٠.

صحيح أن اللاسامية هي وحدها التي دفعت بعض اليهود المثقفين لأن يعودوا إلى اليهودية ثانية. وأن هؤلاء سيبتعدون ثانية إذا عاملهم المواطنون المسيحيون معاملة حسنة، ولكن تأثير اللاسامية على معظم الصهاينة يتمثل في أنهم توصلوا إلى فهم علاقاتهم مع الأمم الأخرى، وإلى نظرة هؤلاء لهم، الأمر الذي ترك في عقولهم وقلوبهم أثراً يبقى حتى لو لم تبق اللاسامية.»^(٣٥)

وقد عارضه الاندماجيون فأوضح أن الصهيونية لن تنتحر في سبيلهم، فإذا كان عدد يهود العالم اثني عشر مليوناً فإن عدد الاندماجين حوالى مليونين، وهم بذلك يمثلون سدس اليهود. فلا يمكن أن نطلب من عشر ملايين أن يُضحوا من أجل مليونين، ثم أنهى خطابه بكلمة أسطورية خيالية اعتمد فيها على خبرته كطبيب نفساني فأشار إلى عودة اليهود إلى فلسطين، إنما هو لصالح الإنسانية ولخدمة الاقتصاد العالمى ولخدمة اليهود والمسيحيين على حد سواء، وارتكازاً على تلك القراءة غير الواعية لداعية الصهيونية نوردو فإنه بذلك أهدر ثلاثة آلاف عام عاشها العرب على أرض فلسطين.

وهذا نص ما قاله ماكس نوردو في نهاية خطابه في المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧م:

إن الشيء الذي يدفع الصهاينة للقيام بهذا العمل الهرقلى الجبار، هو اعتقادهم بأنهم يقومون بعمل ضرورى ومفيد، عمل تتمثل فيه المحبة والحضارة، عمل عدالة وحكمة... يرغبون في أن يخلقوا من اليهود الذين يعتبرون طفيليين، أمة منتجة، يرغبون أن يرووا الأرض بعرقهم ويحرثوها بأيديهم ليحولوها من صحراء قاحلة إلى حديقة مزدهرة كما كانت في السابق (يقصد أرض فلسطين). ستعمل الصهيونية بهذا على خدمة اليهود والمسيحيين على حد سواء، كذلك خدمة

السياسية التي يدعولها، لا تؤمن بمجىء المسيح المنتظر وإنما سيكون خلاص اليهود عن طريق الصهيونية، فقال «إن اليهود يأملون في أن يكون خلاصهم في الصهيونية التي هي بالنسبة لهم ليست تحقيق الوعد القديم الموجود في التوراة، إنما هي طريقة عيش يجد بواسطتها اليهود أبسط وأسهل شروط الحياة...»^(٣٤)

كما ناقش خطة استيطان فلسطين فقال ما نصه: «إن الصهيونية لا تتوقع العودة إلى فلسطين بمعجزة، إنما ترغب في تمهيد طريق العودة بجهرها. ولقد انبثقت الصهيونية الحديثة إلى حد من دوافع داخلية لليهودية ومن اعتزاز اليهود المثقفين بتاريخهم وتضحياتهم، وبصفاتهم العرقية، ومن رغبتهم في تخليص الشعب القديم لمستقبل طويل، يضيفون فيه الأعمال الخالدة إلى سجل أسلافهم الحافل بمثلها». كما أوضح العوامل الخارجية التي كانت وراء ظهور الصهيونية فقال: «أما بالنسبة لبقية الناس فالصهيونية نجمت عن دافعين خارجيين: أولهما مفهوم القومية، ذلك المفهوم الذي سيطر على الفكر الأوروبي لمدة نصف قرن وقرر سياسة العالم، وثانيهما اللاسامية، التي يقاس منها إلى حد ما، كل يهودى».

وقد أوضح وجهة نظره في اللاسامية في نظرة فلسفية متميزة فأشار إلى أن الصهيونية ليست عملاً معادياً لللاسامية أو وسيلة للهروب منها، وقال في هذا الصدد ما نصه: «ولقد مهدت اللاسامية طريق عودة الكثير من اليهود إلى شعبهم، وكان تأثيرها كتأثير تجربة صعبة لا يستطيع الصمود أمامها من كان ضعيفاً، إنما يخرج منها القوى أقوى وأكثر اعتداداً بنفسه. ومن غير الصحيح أن نقول إن الصهيونية هي عبارة عن عمل معاد لللاسامية أو طريقة هروب منها.

الحضارة والاقتصاد العالمى. (٣٦)

وبخطابه هذا حدد نوردو معالم الصهيونية كحركة سياسية، تسعى إلى خلق وطن قومي لليهود يتم بعده قيام الدولة اليهودية التي حدد معالمها هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية». وقد اتضح من خطاب نوردو أن الصهيونية جاءت كعلاج لمشكلة اللاسامية، محاولاً بذلك استثمار اللاسامية في تقوية الحركة الصهيونية، وجعل هذه الحركة نتيجة طبيعية متوافقة مع اللاسامية. كما تصور أن فلسطين هي الوطن الأبدى السرمدي، الذي لا تعصف به رياح الأزمات الاقتصادية، إنما هو التقاء المصالح الصهيونية مع الرأسمالية الصناعية الغربية.

ومن هنا يتضح الأثر الذي تركه فكر تيودور هرتسل على آراء ماكس نوردو، فقد اعتبر كلاهما ظاهرة المعاداة للسامية الأساس الأول للمشكلة اليهودية. ويتفق نوردو وهرتسل على ضرورة اتحاد يهود العالم، ولن يتم حل المشكلة اليهودية إلا بالعودة إلى الوطن الأصلي، حتى تتخلص الأمة اليهودية من الكره والاضطهاد والتدمير المادي والفكري الذي يتعرض له اليهود في كل مكان. كما يجب الاستفادة من الحكومات الأوروبية لتحقيق فكرة الدولة اليهودية كعلاج وحيد لمعاداة السامية.

وهكذا فإن استقراء الواقع يستبعد «فكرة القومية» كسند حق تنطلق منه الصهيونية نحو فلسطين، ويؤيد ذلك ارتباط الصهيونية أكثر ما يكون بظاهرة الاستعمار التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عالم الغرب الرأسمالي. وكان يهود الغرب قد استطاعوا في هذه الفترة أن يسيطروا على عالم المال، فارتبطت مصالحهم الاقتصادية بحركة الاستعمار الغربي الناشئة حين ذاك. ومن ثم كان التحالف بين الحركة الصهيونية

وبين قادة الدول الغربية منذ ظهور تلك الحركة، بل إن هذا التحالف هو الذي هيا ثم عمل على تنفيذ هدف الصهيونية في فلسطين كما سنوضح فيما بعد.

ولعل أهم العلاقات الفارقة بين صهيونية هرتسل وصهيونية نوردو، أن هذا الأخير منجاً منها الغيبات الدينية وأحل محلها سنداً تاريخياً - هو نفسه قد فاته ذلك أو تغاضى عنه - مستمد بأكمله من تلك الغيبات التي رفضها في التوراة، ولكن بفضلها صارت الصهيونية سياسية بحتة، وأثر ذلك في السياسة الإسرائيلية حتى اليوم إذ يجمع الكنيست (البرلمان الإسرائيلي ١٢٠ عضواً) بين الأصوليين الدينيين والقوميين الاستعماريين والاشتراكيين العلمانيين والشيوعيين وأنصار السلام وغيرهم من الفئات.

آحاد هاعام (١٨٥٦ - ١٩٢٧م) ودعوته لصهيونية روحية

إذا كان تيودور هرتسل هو الزعيم السياسي للحركة الصهيونية، فإن آحاد هاعام - أي واحد من الشعب - (الاسم المستعار لأشر جينزبرج) هو الزعيم الروحاني، وقد اعتبر أن هرتسل قد جانبه الصواب عندما دعا إلى إقامة «دولة يهودية» في حين أن آحاد هاعام نادى بأن تتخذ عودة اليهود إلى فلسطين شكل مستوطنات دينية لإحياء الديانة اليهودية ولنشر الثقافة اليهودية من الأرض المقدسة - على حد تعبيره - إلى جميع أنحاء العالم. (٣٧)

وقد حضر المؤتمر الصهيوني الأول الذي دعا إليه هرتسل عام ١٨٩٧م، ثم آلى على نفسه ألا يحضر أي مؤتمر صهيوني بعد ذلك. وكان آحاد هاعام قد انضم إلى حركة أحباء صهيون Hovevi zion كما أسلفنا، إلا أنه مالبت أن انتقد سياسة الحركة في مقالات

Epstein, pp. 312 - 313; The New Standard Jewish Encyclopedia, (٣٧)
Ahad Ha - Am, pp. 55 - 57.

الذي أجاب عنه هو المؤتمر كله، إذ أن الغاية من المؤتمر هي التخلص من مثل هذه المتاعب عن طريق تأسيس دولة يهودية.

وهنا يشكك آحاد هاعام في قدرة الصهيونية السياسية على حل مشكلات اليهود المادية من خلال إنشاء الدولة اليهودية، ومعالجتها لهذه المشكلات لكل اليهود في أرض الشتات، ويدلل على ذلك بقوله «مما لا شك فيه أنه حتى لو تم تأسيس الدولة اليهودية، فإن الاستيطان اليهودي سيتقدم ببطء لأنه سيسير بحسب طاقات الشعب نفسه وبحسب النمو الاقتصادي للبلد، على أن عدد اليهود الذين يستوطنون كل فلسطين والقادمين من أرض الشتات سيصبح في ازدياد طبيعي، مما يؤدي إلى النتيجة التالية:

«تصبح فلسطين من جهة أصغر من أن تستطيع استيعاب مهاجرين جدد، وبالرغم من استمرار الهجرة لا ينقص عدد اليهود الذين يبقون خارج فلسطين في الشتات .. وبالتالي فهذا النصر نصر رخيص»^(٤١).

وهذا يعنى فشل الفكر الصهيوني السياسي على المستويين المادي والروحي. فالمشكلة المادية لم تنته بإقامة الدولة اليهودية، لأن المشكلات المادية ستعتمد في الأساس على الأوضاع الاقتصادية

وقعها باسم احاد هاعام (أي واحد من الشعب) ونشرت في مجلة هامليتز (١٨٨٩م) بعنوان «ليس هذا هو الطريق»، ركز فيها على إحياء ثقافة الشعب اليهودي وليس على النشاط الجماعي الذي دعا له ليتيلوم داخل الحركة، وهاجم آحاد هاعام في هذه المقالات أعضاء ومنظمة أحباء صهيون، ففي مقالة نشرها في أعقاب المؤتمر الأول عام ١٨٩٧م، أشار إلى أنهم قاموا بثورة في عالمهم، تجلّت بعض مظاهرها في إعطاء الحركة اسماً جديداً، وأبطلوا التسمية «حب صهيون»^(٣٨) Hibbat zion واستعاضوا عنها بالاسم «الصهيونية»^(٣٩) Zionuth (الاسم العبري)، بل لقد ذهب حسب إضفاء الصبغة الغربية ببعض المتطرفين منهم، أن أخذوا يستعملون الاسم الأوروبي اللاتيني Zionismus حتى لا يبقى هناك مجال للخطأ - على حد تعبيره - وأعلنوا للجميع بأنهم لا يتكلمون عن شيء قديم مثل حركة: «حب صهيون». إنما حركة جديدة عصرية قادمة من الغرب اصطلاحاً على تسميتها بالاسم الأوروبي الصهيونية، وذلك لأن الناس هناك لا يعرفون اللغة العبرية.^(٤٠)

لقد أخذ على نوردو في خطابه الافتتاحي أمام المؤتمر الصهيوني الأول، وصفه للمشكلات الصعبة، المادية والروحية التي يعاني منها اليهود في العالم بأسره، وخاصة التي يعاني منها اليهود الشرقيون، وتساعل في النهاية ... إذن ما العمل؟ وقال آحاد هاعام إن نوردو نفسه لم يجب هذا السؤال، إنما

(٣٩) يبدو أن مصطلح الصهيونية «قد شاع استخدامه بعد أن نشر هرتسل كتابه «الدولة اليهودية» عام ١٨٩٦م، أما الذي صاغ هذا المصطلح فهو ناتان برنبوم (Nathan Birnbaum) وذلك قبل هرتسل بأربع سنوات وذلك على أساس مذكرته بعض المراجع من أنه صاغه عام ١٨٩٢م، ويرجح أنه اشتقه من اسم جمعية «أحباء صهيون» التي أسسها الحديث عنها. راجع: Epstein, p. 310؛ إلا أن دائرة المعارف اليهودية The New Standard Jewish Encyclopedia (تحت مادة Zionism، ص ١٦٠٢) قد أشارت إلى أن ناتان برنبوم (١٨٦٤ - ١٩٢٧م) صاغ هذا المصطلح عام ١٨٩٢م.

(٤٠) نقلاً عن كتاب صايغ، ص ١٥٥، راجع. Epstein, pp. 310-313.

(٤١) نقلاً عن صايغ، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣٨) «حب صهيون» هو الاسم الذي اتخذته حركة أحباء صهيون التي قامت في روسيا في أعقاب مذابح عام ١٨٨١م مباشرة، وعقد أول مؤتمر لهذه الحركة عام ١٨٨٤م، وكان هدفها حث اليهود الروس المضطهدين على الذهاب إلى فلسطين وإقامة حياة قومية هناك. وكان زعيمها ليوبنسرك كما أسلفنا. وقد انضمت الحركة إلى اتجاهين مختلفين أولهما استعماري واستيطاني بزعامة لينيبوم، أما الاتجاه الثاني فكان ثقافياً بزعامة آحاد هاعام الذي كان قد كوّن جمعية في داخل الحركة عرفت باسم «بني موسى» عام ١٨٨٩م، وكان الخلاف أن الاتجاه الأول يؤيد النشاط الاستيطاني بصورة مباشرة، في حين يرى الاتجاه الثاني ضرورة النشاط الثقافي كمقدمة للاستيطان وليس كمرحلة لاحقة.

أما جانبها الروحي فكان مخالفا للمشكلة الروحية في صهيونية الغرب السياسية فالمشكلة في الغرب هي مشكلة اليهود، بينما في الشرق هي مشكلة اليهودية، ولذلك فهي مشكلة قومية. فمشكلة الغرب تعتبر مشكلة فردية أي تضع اهتمامها بالفرد متأثرة بالثقافة الأوروبية، ونشأت بسبب اللاسامية بل وتعتمد على وجودها. بينما تقوم الثانية على التراث اليهودي. ولذا فاليهودية من وجهة نظره تعرضت للخطر، فهي في مأزق ولا تقبل حياة المنفى، لذلك فهي تسعى للعودة إلى مكانها التاريخي حيث تستطيع أن تعيش حياة متطورة طبيعية. ويشرح آحاد هاعام مجالات اليهودية القومية التي توصلت إليها حتى تستطيع أن تسهم في التراث الإنساني في المستقبل كما فعلت في الماضي، وتقدم له ثقافة قومية يعيش روحانياتها. ولهذا لا تحتاج اليهودية إلى دولة مستقلة، بل إلى موطن لليهود يعتبر مركزا للأمة تستطيع فيه روحها أن تظهر وتتطور، ومن هذا المركز ستشع روح اليهودية إلى أنحاء العالم وفي مجتمعات الشتات.

ويحذر آحاد هاعام من فشل أهداف الصهيونية السياسية، ويتهم مفكريها بأنهم بعيدون روحيا عن التراث اليهودي، ويعطى تصورا واضحا لقيام دولة يهودية على أسس ثقافية قومية، فيقول ما نصه:

إن حركة «حب صهيون» تريد دولة يهودية بالدرجة التي تريدها «الصهيونية»، وتؤمن بإمكان تأسيس دولة يهودية في المستقبل، بينما تنظر الصهيونية إلى الدولة اليهودية كوسيلة للخلاص من النقر وتحقيق الراحة والمجد في حين تؤمن حركة «حب صهيون» بأن هذه الأمور لا يمكن أن تحققها الدولة إلا بعد أن يتحقق العدل ويعم الخير إنها تعتبر الدولة اليهودية ملجأ آمينا لليهودية ورباطا ثقافيا يوحد الأمة ... تبدأ

والرقعة الجغرافية لبلد لا تستطيع استيعاب كل يهود الشتات. (٤٢)

ومن ناحية أخرى فالمشكلة الروحية تظهر في صورتين مختلفتين صهيونية غربية خاصة بيهود الغرب، والأخرى مشكلة روحية شرقية قوامها «حب صهيون» وقد اهتم نوردو بالمشكلة الغربية وتفاضل المشكلة الروحية الشرقية.

ويوضح آحاد هاعام سر تجمع اليهود حول الصهيونية السياسية الغربية، فيقول محلا ذلك بأن اليهودي الغربي عند خروجه من عزلته أي من الجيتو، فإنه يأمل في أن يلقي ترحيبا وقبولا في المجتمع الأوروبي الذي يعيش فيه، إلا أنه سرعان ما يصاب بخيبة أمل، فيعود ثانية إلى مجتمعه اليهودي المنفلق فلا يجد فيه ما يحقق آماله التي تعود عليها في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. ويشرح آحاد هاعام الحل من وجهة نظر الصهيونية السياسية فيقول: «... ولهذا فإنه غمرة قلقه هذا يتحول بنظرة إلى أرض أجداده فيتصور بأن الحل لا يكون إلا بتأسيس دولة يهودية ومجتمع منظم مثل الدول الأخرى، فيها يستطيع أن يعيش حياة كاملة مع شعبه، ويستطيع تحقيق كل ما يريده لنفسه من أشياء يراها الآن أمامه ولا يستطيع الوصول إليها ويعيش حياة كاملة مع شعبه. طبعاً لا يستطيع كل اليهود في البلاد التي يعيشون فيها، فلا يعود ينظر إليهم نظرة الاحتقار ويبعدون عن كل شيء وكأنهم عبيد...» (٤٣)

هذا هو أساس الصهيونية الأوروبية وسر جاذبيتها. أما صهيونية يهود الشرق «حب صهيون»، فقد كانت في رأي آحاد هاعام تعبيرا عن حاجة مادية،

Ahad Ha - Am, trans. form Hebrew, Leon Simon (ed.) (Philadelphia:

The Jewish Publication Society of America, 1962), pp. 182 - 195.

A and Ha-c'Am, "The Jewish State and the Jewish Problem" in (٤٢) The Zionist Idea, pp. 264 - 265.

sher Ginzberg, "The Spiritual Revival" in Selected Essays of (٤٣)

والروح» اعتمد فيه على التاريخ والتراث اليهوديين القديمين اللذين ترسبًا في الوجدان اليهودي في عصور الاضطهاد. فأشار في حديثه عن فكرة البعث القومي لتقوية الروح اليهودية، بأن الأنبياء لم يكونوا يوما ضد ازدهار الدولة ولم ينادوا أبداً بقهر التقدم القومي من أجل التقدم الروحي، وأوضح أن القومية اليهودية عاشت داخل الكيان السياسي لليهود ما يقرب من ألفي سنة.

ومن المهم أن نشير إلى رسالته عام ١٩١٠م بعنوان «القومية والدين» التي وجهها إلى الدكتورى. ل. ماجنيس^(٤٦) (نيويورك)، والتي ضمنها رأيه عن العلاقة بين القومية والدين، فقد أوضح أن الدين اليهودي يقوم على القومية، ويدل على هذا أن جميع الجهود التي قام بها المصلحون لفصل الدين اليهودي عن إطاره القومي، لم تؤد إلا إلى هدم الدين والقومية معها.

ومن هنا وجب تعليم الدين على أسس قومية لأن الدين والقومية متداخلان ولا يمكن فصلهما.^(٤٧)

ومن هنا كانت الصهيونية حريصة كل الحرص على تقوية النعرة العنصرية القائمة على تراثيات قديمة وأسطورية في داخل إسرائيل، ولدى اليهود الذين يعيشون في الخارج، وبث الفكرة القائلة بأن اليهودية نسب وجنسية وقومية وديانة في آن واحد.^(٤٨) ولم يكن مصادفة عقوبة أن تلتقى آراء صهيونيين سياسيين

الصهيونية عملها بالدعاية السياسية، ولكن حركة حب صهيون تبدأ بالثقافة القومية، لأنه فقط بواسطة الثقافة القومية ومن أجل هذه النقابة يمكن تأسيس دولة يهودية تتمشى مع إرادة الشعب اليهودي وتسد حاجاته.^(٤٤)

وعلى هذا فلم يتخذ أحاد هاعام الطريق السياسي منهجا له، بل حاول حل المشكلة من داخل العالم اليهودي، دون الاعتماد على العالم الخارجى. ولم يكن هذا إلا عن طريق إحياء الروح اليهودية من الداخل، وبعثها حضاريا وأخلاقيا، ولكى يقاوم بها ضياع الشخصية اليهودية في العالم المعاصر.

ولهذا أبرز أحاد هاعام فكرة المركز الروحي كأحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها الصهيونية الروحية، وقد تعرضت أفكاره لنقد شديد وأثارت عاصفة من الخلافات استمرت فترة طويلة، مما حدا بأحاد هاعام إلى الدفاع عن فكرة المركز الروحي بقوله، إن اليهود عند استيطانهم فلسطين يستطيعون أن يعملوا في شتى فروع الحياة والمعرفة، من الأعمال الزراعية والمهن اليدوية إلى العلوم الطبيعية والعلوم الأدبية، وبذلك جعل المحور الأول لهذا المركز روحانيا كشرط أساسى، والمحور الثانى يهتم بحل المشكلات المادية لليهود للوصول إلى بناء نظام اقتصادى مناسب يخدم تحرير الروح اليهودية.^(٤٥)

وفي عام ١٩٠٤م كتب مقالا بعنوان: «الجسد

(٤٤) صايغ، ص ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤٥) محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ١١٩.

(٤٦) يهوذا ليون ماجنيس Judah Leon Magnes : (١٨٧٧ - ١٩٤٨م) حاخام أمريكى وكان أول رئيس للجامعة العبرية التي اشترك في تأسيسها مع حاييم وايزمان. وكان سكرتيرا للاتحاد الصهيونى الأمريكى وكان اتجاهه علمانيا. استقر في فلسطين عام ١٩٢١م وكرس وقته لتأسيس الجامعة العبرية، وفي عام ١٩٢٤م أنشأ معهدا للدراسات اليهودية، وبعد أن فتحت الجامعة العبرية في عام ١٩٢٥م أصبح رئيسا لها. عارض الصهيونية السياسية وشعر بأنه إذا

قامت الدولة الصهيونية دون التعاون مع العرب فإن ذلك سيشكل عقبات كبيرة تعوق ثباتها. وقد قام بتكوين جماعة «بريت شالوم» أي «عهد السلام» لتعزيز التفاهم مع العرب، كما أسس أخيرا - عام ١٩٤٢م - حركة الاتحاد لتأييد وتأكيد التفاهم بين العرب واليهود وإقامة اتحاد كونفدرالى بينهم في فلسطين. ولذلك أصدر مجلس الجامعة العبرية في عام ١٩٤٨م بيانا نفى فيه علاقته بأي نشاط سياسى قام به ماجنيس لإقامة دولة تجمع بين اليهود والعرب.

(٤٧) صايغ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٤٨) حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، مقالة الدولة الصهيونية والتعصب العنصرى (دمشق: دار القلم، ١٩٨٧)، ص ١١٣.

وفي عام ١٩٢٥م قام كلاتزكين بتعريف العلاقة بين الصهيونية واللاسامية فقال ما معناه «إذا كنا لا نقر بشرعية معاداة السامية، فإننا لا نفكر شرعية قوميتنا الخاصة، وإذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية وهو يريد، فهو إذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، جسم غريب يرتكز على شخصيته الخاصة به، فمن العدل إذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومي»^(٤٩)

ونلاحظ أن يعقوب كلاتزكين يتجاهل مفهوم القومية اليهودية الخاصة على أسس روحية، فنادى بالوطن القومي الكامل على عكس المدرسة الفكرية لآحاد هاعام، الذي نادى فيها بأن الوطن القومي لليهود إنما هو في التوراة والتلمود أولاً وقبل كل شيء.

ويعتبر اتجاه كلاتزكين تخلصاً سياسياً علمانياً من القضايا المثارة في وثيقة كثر عليها الجدل هي «بروتوكولات حكماء صهيون»، لأنها منطلقة من تعاليم وتأويلات تعتمد على نصوص من التوراة والتلمود، دون الاستشهاد بهذه الأقوال بنصها، وإن طابقت روحاً وهدفاً ما في كتب اليهود المقدسة وفي التلمود البابلي على درجة الخصوص، وهو يقص ما جاء في كتب التصوف اليهودي التي كتبت في الشتات الأوروبي مثل «الزهر» و«القبالة» - الطرق الصوفية السرية الباطنية - وغيرها، مما يعتبر منابع البروتوكولات التي يتهرب منها كلاتزكين لإعلانه علمانية القومية اليهودية.

وأكثر اليهود من الدعاية لأخطار اللاسامية في الغرب حتى يشجعوا المترددين من إخوانهم على الهجرة إلى فلسطين، على حين اختلفت مزاعم الصهيونية وتناقضت حول هذه البروتوكولات، فيرى بعضهم أنها تنسب إلى أقلام بعض زعماء اللاسامية، ويرى آخرون منهم يمثلهم «ليون يولياكوف» أحد زعماء الصهيونية في كتابه «تاريخ

(أمثال هرتسل وحاييم وايزمان)، مع صهيونيين ينتمون إلى الصهيونية الروحية من أمثال آحاد هاعام، الذي طور نظريته للعلاقة بين الدين والقومية كما أسلفنا - وقد استغلت الصهيونية العالمية وجهة نظر آحاد هاعام والتي نادى بها في كتابه «على مفترق الطرق» بأن الوطن القومي الحقيقي لليهود، إنما هو في التراث الفكري والروحي والثقافي لليهود في التوراة والتلمود. فوظفت الصهيونية هذه الأفكار كحافز لجذب من لم يهاجر إلى فلسطين من اليهود وهم يعادلون ستة أضعاف الذين هاجروا إليها.

يعقوب كلاتزكين (١٨٨٢ - ١٩٤٨م) وصهيونيته العلمانية

لقد كان كلاتزكين أحد كبار المفكرين الصهيونيين الذين تأثروا بفكر تيودور هرتسل، ويتضح ذلك من خلال كتاباته عن الصهيونية التي ينظر إليها نظرة سياسية وليست روحية، فالصهيونية من وجهة نظره تعارض القيم الأخلاقية في الدين اليهودي وتخالف التقاليد والعادات اليهودية، ويرى أن الصهيونية الحقبة تتمثل في السعي لإقامة الدولة اليهودية على مقاييس علمانية ذرائعية أي تصل إلى أهدافها بأية وسيلة حتى لو كانت لا أخلاقية، وهنا يبرز الأثر الذي تركه هرتسل في آراء كلاتزكين، فقد اعتبر كلاهما ظاهرة المعاداة للسامية الأساس الأول للمشكلة اليهودية. وكان يرى توافق فكرة الصهيونية ومنطقها مع اللاسامية، ولذلك يقول: «إذا كان العدو هو الاندماج (أي المساواة في الحقوق)، وإذا كان الهدف الرئيس هو إنشاء دولة يهودية في فلسطين، فإن معاداة السامية تساعد على تحقيق هذا المشروع والدفاع عن المساواة في الحقوق هو على العكس عقبة في طريقه. وقد أثبت التاريخ صحة ذلك.

(٤٩) رجاء جارودي، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، ترجمة عبد الصبور شاهين (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٦)، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

ظهرت في برلين عام ١٨٦٨م ... ثم أضيفت إليها زيادات مختلفة من الكتابات اللاسامية ... وهذا أصل البروتوكولات. (٥٢)

ونلاحظ أن آدمون فليج حاول أن يستخدم الأسلوب العلمي في ادعاءاته، إلا أنه قد جانبه الصواب في إيضاح مصدر هذه البروتوكولات.

ويقول الدكتور حسن ظاظا في كتابه «الشخصية الإسرائيلية»:

إن ما جاء في البروتوكولات مطابق لأحكام وتفسير ووصايا وردت في التوراة والتلمود والمدرش، وأن بعض هذه الوصايا ثابت في نسخ مخطوطة، أو في طبقات قديمة من الكتب اليهودية، قبل أن تجرى فيها أقلام كهنة اليهود المحدثين بالتصفية بكل ما يثير اللاسامية. وأن الغوص في هذا اللون من الأدب الديني الإسرائيلي العميق الجذور في التقاليد اليهودية، المكتوب بلغات وأساليب لا يتقنها إلا حكماء هذه الطائفة، من الأدلة على ثبوت التهمة عليهم. ويضيف الذين يثبتون التهمة على اليهود أنهم يحرصون دائما على جمع كل ما يصدر من نسخ البروتوكولات بأية لغة لإعدامها، ويدفعون في ذلك الأموال ويبدلون الجهد المضني، ولو كانوا أبرياء لما اهتموا كل هذا الاهتمام، ولتركوا النسخ بين أيدي الناس ونشروا بجانبها ما يدحض نسبتها إليهم فعلا.

وينظر الدكتور حسن ظاظا إلى هذه البروتوكولات نظرة فاحصة فيقول ما نصه:

ونشعر من جانبنا، وفي وسط هذا الغموض الشديد، بأن البروتوكولات قد تنتمي بطريق غير مباشر لا إلى «حكماء صهيون» ولكن إلى «أحباء صهيون»، تلك الجمعية التي نشأت في أوديسا، وانعقد أول مؤتمرها عام ١٨٨٤م. وكان قيامها رد فعل لصدور «قوانين مايو ١٨٨٢م» الخاصة بفرض قيود على نشاط الأقلية اليهودية في روسيا. أي أن هذه المنظمة كانت ثمرة سلسلة من حوادث الحقد اليهودي واللاسامية

مختصر اللاسامية» الذي صدر في باريس، أن البوليس الروسي السياسي زور هذه البروتوكولات، وأنه أخذ مسودتها من منشور مضاد لنابليون الثالث كتبه كاتب فرنسي، زعم فيه أن اليهود يتآمرون لتدمير الديانة المسيحية. (٥٠) ويرى بعض آخر يمثلهم الحاخام الفرنسي «موريس ليبير»، أن البروتوكولات تمثل الأثر النفسي لنتائج الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م.

والذي يراه المؤلف أن اختلاف مزاعم هؤلاء الزعماء يدل على وقوعهم في لغط كبير حول أصل هذا الكتاب - وما يزال يثار حتى الآن - هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فالذي يدل على خطأ الرأي الثالث، هو تجاهل الحاخام ليبير لوجود نسخة من هذه البروتوكولات - طبعة روسية - حفظت في المتحف البريطاني منذ عام ١٩٠٥م، وهذا يعنى طبع البروتوكولات قبل الحرب العالمية الأولى، ثم يحاول أن يخرج ما في جعبته من أيديولوجيات ورثها من الحركة الصهيونية، فيربط البروتوكولات بحقد العالم المسيحي على الصهيونية وغيته منها لأنها حديثة ومتقدمة كما يزعم. (٥١)

واختلف معه المفكر الصهيوني الفرنسي أيضا «إدمون فليج (١٨٧٤ - ١٩٦٣م) في أسلوب التشكيك في هذه البروتوكولات فقال:

إنها محاضرة مزيفة تهدف إلى كشف مؤامرة مزعومة، يدبرها الشعب الإسرائيلي لحكم العالم. وقد نشرت بلغات مختلفة بين سنتي ١٩٠٥ - ١٩١٨م بجهود أنصار اللاسامية ... وقد عثر على النصوص الأصلية التي استعملها مرتكبو هذا التزييف وكلها نابغة من الشرطة السرية لقيصرية روسيا ... وفكرتها الأساسية مأخوذة من رواية كتبها جويدشه بعنوان «بياريتز»

(٥٠) ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، ص ص ١١٧ - ١١٨.

(٥١) ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، ص ص ٩٢ - ٩٣؛ وتعتبر مقالة موريس ليبير مرجعا لمن أراد من اليهود أن يبرىء قومه من مسؤولية

هذه البروتوكولات.

(٥٢) ورد هذا النص في كتاب الشخصية الإسرائيلية للدكتور حسن ظاظا، ص ٩٦.

ولا ينحاز لمآربهم، وهذا لا يعنى أن اللاسامية فكرة وهمية، بل هي واقع نلحظه في تعامل بعض الدول مع اليهود، وذلك راجع الى تطرف اليهود وتعصبهم الأعمى وخطتهم السياسية بالدين تحت شعار التكتل العنصرى الذي اعتمدت فيه اليهودية على الخرافة في ترسيخ عصبية عنصرية بالغة الخطورة، ثم أكثر من الإغراق في التأويل اعتمادا على مقولة قديمة يعتقدون فيها بأنهم «شعب الله المختار».

وفي هذا الصدد يقول لازار ما نصه:

إن خطورة هذه العزلة قد تفاقمت بسبب طابع فريد يختص به اليهودى، ويدفعه إلى التباهى بامتياز توراته وبالتالي، إلى اعتبار نفسه فوق العالمين ومغائرا لباقي الشعوب...^(٥٤)

وعمل على ترسيخ هذا المسلك، ذلك التزايد في حد القومية المنتشرة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، إذ رأى اليهود في أنفسهم الشعب المختار المتفوق على الشعوب كافة، وهو حال جميع الشعوب المتطرفة في تعصبها القومى كالألمان والفرنسيين والبريطانيين في وقتنا الحاضر.^(٥٥)

وقد أشار برنار لازار إلى أن هذا الانغلاق على الفردية لم يكن جديدا، لقد حارب الحاخامون المتطرفون بتلموديتهم المتصلبة جميع محاولات الانفتاح عبر العصور المتعاقبة، وينوه لازار بمسعى موسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهود وطبيب الدولة الأيوبية - الذي كان شديد الاعتزاز بمعرفته لآثار فلاسفة اليونان والمسلمين - في تبيان التوافق بين الإيمان والعقل، مشيرا إلى أن يهود المغرب والأندلس قد اضطهدوه بدرجة كبيرة واستذكر التلموديون أهم مؤلفاته «دلالة الحائرين»^(٥٦)، حتى أن حاخام مدينة

(٥٦) «دلالة الحائرين»: كتبه موسى بن ميمون عن العقيدة اليهودية متأثرا بالفكر الدينى الإسلامى الذي لم يكن معروفا على عهد التوارة، حتى لا يكون متخلفا عن مفسرى القرآن الكريم من المسلمين، وهو يعيش بينهم ويرى جهودهم في العناية بحفظ كتابهم المقدس وتفسيره. وكتبه ابن ميمون باللغة العربية.

الأممية، وكانت قد تغذت - إلى جانب الغذاء الفكرى التقليدى - بكتابات رواد الصهيونية الأول مثل الحاخام يهودا القلعى، والحاخام تسفى هيرش كاليشر، والمفكر اليهودى الألمانى موسى هيس.^(٥٣)

برنار لازار بين معاداة اليهودية وظاهرة اللاسامية

وينبغى الوقوف بحذر شديد أمام لفظة اللاسامية، لاسيما عندما تروجها أجهزة الدعاية الصهيونية، وما دمنا نتحدث عن عقدة الشعور بالاضطهاد عند اليهود، فإننا يجب أن نشير هنا إلى الأفكار المهمة التي ظهرت عن اللاسامية في كتاب الكاتب اليهودى «برنار لازار» (١٨٦٥ - ١٩٠٣م) والذي نشر في عام ١٨٩٤م بعنوان «اللاسامية - تاريخها وأسبابها» - وأعيد طبعه عام ١٩٣٤م - وعام ١٩٨٢م - وسط أجواء مشبعة بأحداث قضية دريفوس التي أسلفنا الحديث عنها، وكان ظهور هذا الكتاب معاصرا لميلاد الصهيونية السياسية على يد هرتسل. وقد جاء كتاب لازار نتيجة دراسة جادة، اعتمد فيها الكاتب على تحليلات تاريخية أوضح فيها مسؤولية الطوائف اليهودية فيما حاق بها من اضطهاد.

ويقوم برنار لازار حداً فاصلاً بين معاداة اليهودية وبين ظاهرة اللاسامية، فالعداء لليهودية يرجع على وجه العموم إلى موقف المسيحيين الذي استمر من القرن الرابع الميلادى إلى منتصف القرن التاسع عشر، أما ظاهرة اللاسامية فقد ظهر اسمها لأول مرة كما أسلفنا حوالى عام ١٨٨٠م، وهي بلفظها الأوروبى مستحدثة، على حين أنها لاقت صدى لدى اليهود فجعلوها تهمة يلصقونها بكل من يخالف رأيهم

(٥٣) ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، ص ٩٧.

(٥٤) روجيه جارودى: ملف إسرائيل، ص ١٢، نقلا عن كتاب برنار لازار. اللاسامية - تاريخها وأسبابها، ص ١٢.

(٥٥) روجيه جارودى، ص ١٢، (كتاب لازار، ص ١٤٢).

كما انتقل التأثير اليهودي الصهيوني إلى أرض الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن أحس زعمائهم أنها سوف تحتل المركز الأول في العالم بفضل ما توافر لها من قوة وسيطرة بفضل إمكاناتها الهائلة المادية والبشرية، ومن هنا وظفوا علم بعض علمائهم في خدمة أهداف الولايات المتحدة كي يحققوا أهدافهم بعد ذلك. ولذلك لم يكن لمنظمة «أحياء ضهيون» التي نشأت في روسيا إلا أصداء ضعيفة في الولايات المتحدة، في حين أن ظهور هرتسل أدى إلى إحياء منظمة صهيونية أمريكية اسمها «فرسان صهيون» في شيكاغو عام ١٨٩٦م قبل عام واحد من انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، وكانت جماعات صهيونية صغيرة قد هاجرت بعد مذابح روسيا عام ١٨٨١م إلى أمريكا. ونتيجة لذلك انعقد المؤتمر الأول للصهيونيين الأمريكيين في مدينة نيويورك عام ١٨٩٨م تقرر فيه إنشاء «اتحاد الصهيونيين الأمريكيين» كجزء من المنظمة الصهيونية العالمية.

حاييم وايزمان ووعد بلفور

وكما أسلفنا في حديثنا عن هرتسل، فقد سعت الصهيونية سعياً حثيثاً للحصول على تأييد الحكومة العثمانية بوصفها صاحبة الشرعية في فلسطين لتسمح بالهجرة اليهودية إليها، غير أن السلطات العثمانية لم تقبل فكرة الاستيطان في فلسطين. وعندما ظهرت بوادر نهاية الحرب العالمية الأولى بانتصار الحلفاء على محور «المانيا - تركيا»، اتفق هؤلاء الحلفاء على اقتسام أملاك السلطان العثماني، وجدت الصهيونية فرصتها في الوصول إلى أرض الميعاد، فعمل حاييم وايزمان^(٥٨) (١٨٦٤ - ١٩٥٢م) على توثيق علاقاته بكبار سياسة إنجلترا ونجح بمساعدة «بلفور» الذي أصبح وزيراً للخارجية، في

مونبلييه أصدر عام ١٩٢٢م - أي بعد وفاة ابن ميمون بحوالي ٢٨ سنة - قراراً بمنع قراءة كتاب دلالة الحائرين وحصل على إذن بحرقه. وعمل التلموديون على أن يكرس اليهود دراستهم في شريعتهم دون غيرها، والعجيب أنه في نهاية هذا القرن أصدر مجمع سينودس المكون من ثلاثين حاخاماً - والذي كان منعقداً في برشلونه برئاسة ابن عزرا - قراراً بتحريم كل يهودي دون الخامسة والعشرين من العمر، أن يقرأ كتباً غير التوراة والتلمود.^(٥٧)

وهكذا استقر رأي برنارد لازار على اعتبار اليهود أنفسهم سبب العداء الذي يتعرضون له، لأنهم يقاومون محاولات الاندماج ويعارضونها، بالإضافة إلى خلطهم السياسة بالدين، ووضع ذلك كله تحت شعار التكتل العنصري وما يداخل أنفسهم من كبرياء يتجلى في اعتقادهم أنهم شعب الله المختار مما أدى إلى تقوقعهم وعزلتهم. هذا ما يوضحه لازار من تحليل اللاسامية من جانب قومه، وما كان لذلك من رد فعل من الأمم الأخرى. وكان لازار يتجه نحو الصوفية، إلا أنه هاجم النزعات المستبدة لدى الهيئة التنفيذية الصهيونية التي أوجدها هرتزل، ومن هنا اعتزل النشاط الصهيوني الرسمي.

وبملاحظة الأحداث التاريخية التي أحاطت بظهور الصهيونية نستطيع القول بأن العمل الدبلوماسي قد لعب دوراً رئيساً وشكلاً عاملاً مهماً في تطورها ووصولها إلى أهدافها. وكان قادة الحركة الصهيونية قد فهموا موازين القوى العالمية بغية توظيفها لحسابهم الخاص، ولذلك كان تأثير اليهود على سياسة بريطانيا - التي كانت عظمى آنذاك - حتى استطاعوا أن يحصلوا منها على وعد بلفور المشؤوم،

(٥٧) روجيه جارودي، ملف إسرائيل، ص ١٤ (لازار، ص ١٦)؛ سينودس: معناها المجلس المحلي اليهودي، وهو مأخوذ من أصل الكلمة في اللغة اليديشية «سينود».

(٥٨) حاييم وايزمان، زعيم صهيوني وعالم كيميائي وأول رئيس لدولة إسرائيل في مايو عام ١٩٤٨م، وهو من أصل روسي.

الحصول على وعد يحقق التحالف بين بريطانيا والصهيونية العالمية ضد حركة القومية العربية، وهو ما عرف بعد باسم «وعد بلفور»، والذي صدر عن وزارة الخارجية البريطانية في ٢ نوفمبر ١٩١٧م^(٥٩) ونصه:

إن بريطانيا تعد بالنظر بعين العطف والرعاية إلى أمل الصهيونية في إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، وأن بريطانيا ستستخدم كل ما في وسعها لتحقيق هذا الأمل على ألا ينتج عن ذلك أى أضرار أو تعويض للحقوق المدنية والدينية للهيئات غير اليهودية الموجودة في فلسطين، أو أن يؤثر ذلك على الحقوق أو الأوضاع السياسية لليهود في البلاد الأخرى.

وفي ٢٥ أبريل عام ١٩٢٠م وضع الحلفاء فلسطين تحت الانتداب البريطانى، وقد ضمنت الحكومة البريطانية تصريح بلفور في وثيقة الانتداب إلى عصبة الأمم لتضفى على هذا الوعد الشرعية التي يفتقدها، وهو عمل باطل من الناحية القانونية، فوعد بلفور صادر في صيغة خطاب إلى البارون «دى روتشيلد» بصفته الشخصية كفرد عادى ليس له أي كيان دولي. وعلى الرغم من أن هذا الوعد لا يعطى فلسطين كلها لليهود إلا أنه يقتصر على منحهم إقامة وطن فحسب.

وعلى هذا النحو فقد سهلت وثيقة الانتداب إهدار حقوق شعب فلسطين وسمحت للوكالة اليهودية^(٦٠)، كهيئة عمومية رسمية من الناحية القانونية في إدارة شؤون فلسطين، ومن اللافت للنظر أن بريطانيا

الدولة المنتدبة لم تحقق ولو جزءاً يسيراً مما ورد في نص وثيقة الانتداب من حماية لحقوق الشعب الفلسطيني.

وهكذا سائر الانتداب البريطاني الصهيونية في تدعيمها للهجرة اليهودية إلى فلسطين. ومن الجلى أن حركة الهجرة إلى فلسطين ظلت ضعيفة جداً رغم دعاية الصهيونية السياسية، ففي عام ١٨٤٥م لم يكن في فلسطين سوى ١٢ ألف يهودي من أصل مجموع السكان البالغ عددهم ٣٥٠ ألف نسمة، وفي عام ١٨٨٠م بلغ عدد اليهود ٢٥ ألفاً من أصل مجموع السكان البالغ عددهم ٥٠٠ ألف، ثم أتت حملات الاضطهاد في روسيا عام ١٨٨١م المعروفة باسم بوجروم - أي النكال - بموجة جديدة تبعها موجات من يهود بولندا ورومانيا، حتى أصبح هناك خمسون ألف يهودي في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر. وبعد صدور وعد بلفور بعامين لم يكن هناك سوى ٦٥ ألف يهودي (أي حوالى ٧٪ من مجموع سكان فلسطين). ولقد ارتفعت النسبة المئوية لليهود من المجموع الكلى لعدد السكان، من ٧٪ في عام ١٩١٩م إلى ٣٠,٦٪ في عام ١٩٤٥م، حيث كان هذا الارتفاع يسير بمعدل مضطرب على طول تلك الفترة.

وفيما يلي بيان زيادة نسبة عدد اليهود في فلسطين على طول تلك الفترة، متقابلاً مع زيادة نسبة عدد السكان العرب:

موسعة حتى تمثل كافة يهود العالم. وكانت المهمة الرئيسة للوكالة اليهودية أيام الانتداب هي تمثيل الحركة الصهيونية ويهود العالم أمام سلطان الانتداب وعصبة الأمم، وقد تطورت الوكالة حتى أصبحت ما يشبه حكومة داخل حكومة الانتداب لها جيشها (الهاجاناه والبالماخ) وجهازها الإدارى وميزانيته المستقلة.

(٥٩) Epstein, p. 315.

(٦٠) الوكالة اليهودية هي المنظمة الصهيونية العالمية فيما بعد، وكانت تعتبر الساعد الايمن للحركة الصهيونية، وقامت محاولات عديدة لتوسيع قاعدتها لتضم معظم يهود العالم، فقام حاييم وايزمان بالتفاوض مع كبار اليهود من غير الصهاينة لإنشاء وكالة يهودية

١٩٤٤م وبسبب ذلك وبسبب غيره استطاع اليهود أن يؤثروا في مجرى السياسة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط لصالحهم، لدرجة أن قال الرئيس الأمريكي ترومان لسفراء أمريكا في دول الشرق الأوسط الذين اجتمع بهم - وكانوا متحفزين على تأييد أمريكا لإنشاء الدولة الصهيونية في فلسطين - «آسف أيها السادة ... إن عليّ أن استجيب لمئات الألوف المتشوقين لنجاح الصهيونية ... ليس لدى مئات الألوف من العرب في صفوف ناخبي...».

السنة	عدد العرب	عدد اليهود	المجموع الكلي
١٩٢٢	٦٦٨,٢٥٨	٨٣,٧٩٠	٧٥٢,٠٤٨
١٩٢٥	٧٢٥,٥١٣	١٢١,٧٢٥	٨٤٧,٢٣٨
١٩٢٩	٨٠٣,٥٦٢	١٥٦,٤٨١	٩٦٠,٠٤٤
١٩٣٤	٩٢٧,٥٧٩	٢٨٢,٩٧٥	١,٢١٠,٥٥٤
١٩٣٩	١,٠٥٦,٢٤١	٤٤٥,١٥٧	١,٥٠١,٦٩٨
١٩٤٣	١,١٧٣,٦٥٩	٥٠٢,٩١٢	١,٦٧٦,٥٧١ ^(٦١)

وفي أعقاب ذلك وقفت الصهيونية وراء ترومان في حملته الانتخابية للرئاسة الأمريكية، وبعد نجاحه قام بالضغط على بريطانيا لإنشاء جيش يهودي تم تجهيزه عام ١٩٤٤م، وذلك بعد أن أعدت الوكالة اليهودية مراكز في كثير من الدول لتدريب اليهود وحشدت لهم الأسلحة والمعدات، وبعد ذلك أبحروا إلى الساحل الفلسطيني.

وعلى هذا النحو نظر الغرب إلى المشكلة عام ١٩٤٧م على أنها مشكلة ستمائة ألف يهودي تجمعوا في فلسطين أثناء فترة الانتداب البريطاني، وموضع الدهشة هنا هو أنهم يريدون إقامة دولة على أرض يمتلكها مليون وربع مليون عربي منذ زمن بعيد، ولذلك حشد اليهود طاقاتهم المالية والعسكرية والإدارية بمساندة الصهيونية العالمية لتنفيذ هذا المخطط، ومن ثم أصبحت الوكالة اليهودية الوسيلة المؤقتة لتنظيم الأجهزة الحكومية وتشكيل الوحدات العسكرية المختلفة من المنظمات الصهيونية المتعددة، والتي من بينها منظمة الإرجون^(٦٢)

وإزاء تصريح بريطاني المتقدم من ناحية، وما هيأته ظروف الحرب العالمية الثانية من ناحية أخرى، فقد اتجهت المساعي الصهيونية نحو الولايات المتحدة الأمريكية لتجنيد إمكاناتها للضغط على بريطانيا، فوجهت مذكرة في ٢ نوفمبر ١٩٤٢م عن طريق نواب الكونجرس الأمريكي وشيوخه مطالبين الرئيس الأمريكي روزفلت بتبني قضية اليهود - على حد تعبيرهم - جاء فيها «إن الغاية من وعد بلفور هي فتح أبواب فلسطين للجماعات اليهودية التي لا مأوى لها والتمهيد لإقامة دولة يهودية فيها». ويذكر التاريخ أن اليهود كانوا قد ضربوا على الحديد الساخن بالفعل، ففي عام ١٩٣٩م، وهو العام نفسه الذي اندلعت فيه نيران الحرب العالمية الثانية، أرسل العالم اليهودي اينشتاين من يُحدث الرئيس روزفلت في شأن إمكانية صنع القنبلة الذرية. وبعد خمس سنوات من العمل المتواصل الذي شارك فيه عدد من العلماء، نجحوا في الوصول إلى هدفهم، وألقيت القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكي في اليابان عام

(٦١) عائشة راتب وآخرون، الصهيونية العالمية وإسرائيل، ص ص ١٦٨ - ١٦٩، نقلا عن تقرير حكومة الانتداب في فلسطين.

(٦٢) الإرجون: هي الكلمة الأولى من المصطلح العبري «إرجون تسفائي» لئومي بإريش إسرائيل، بمعنى المنظمة العسكرية القومية في أرض إسرائيل، وهي منظمة يهودية مسلحة، «نشأت عام ١٩٣١م، وكان

زعيمها الروحي زئيف جابوتنسكي» (١٨٨٠ - ١٩٤٠م)، أحد أقطاب الصهيونية المتطرفين. وقامت المنظمة بدور رئيس في تهجير اليهود إلى فلسطين، بالإضافة إلى أعمال الإرهاب ضد العرب بغرض طردهم من أراضيهم، ومن أهمها مذبحة دير ياسين التي قادها مناحيم بيغن نفسه، بالتعاون مع منظمة الهاجاناه، ثم أدمجت في الجيش الإسرائيلي بعد قيام إسرائيل في عام ١٩٤٨.

فإذا نظرنا إلى محاور الاهتمام الأساسية في السياسة التي اتبعتها الصهيونية، نجد أن التشابه واضح بينها وبين ما ورد في كتاب «كفاحي» لأدلف هتلر ونصه «يجب أن توفر السياسة العنصرية للدولة أسباب المعيشة على هذا الكوكب للعنصر الذي تشمله الدولة، وذلك بإقامة تنظيم محكم مستمر ومتفق مع القوانين الطبيعية بين زيادة عدد السكان من جهة وبين اتساع رقعة الإقليم من جهة أخرى».

فإذا كان هتلر قد نادى بنظرية نقاوة الدم الألماني، فإن الصهيونية ترى أيضا أن النقاوة العنصرية هو الطريق الوحيد لخلاص يهود العالم وتحقيق وحدتهم القومية.

تقويم للصهيونية

أولى الحجج التي تستند عليها الصهيونية، هي الدعوة الخاصة بالروابط التي تربط بين اليهود وفلسطين على أساس الوعد الإلهي^(٦٧) لبنى إسرائيل في أرض كنعان، فالصهيونية السياسية تقرأ التوراة بروح قبلية متعصبة ونزعة قومية عنصرية، لتستخرج من نصوصها ما تبرر به ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية، وهذا إضلال أي أنهم قد تعمدوا أن يضلّلوا قراءهم بما يزعمون أنه وعد إلهي. وأول المزالق في حياة اليهود الفكرية ادعاء الصهيونية الخاص بأن إصلاح اليهود ليس

أعقاب قيام إسرائيل.

(٦٥) البلماخ : اختصار للمصطلح العبري (بلوجوت ماحاتس) بمعنى سرايا الصاعقة، وقام البلماخ عام ١٩٤١م ليكون القوة الضاربة للهاجاناه والغرض من إنشائه القيام بالمهام العسكرية باللغة الصعوبة، وكان من مهامه تأمين عمليات هجرة اليهود إلى فلسطين، وهو يمثل الجناح اليساري اليهودي. ومن أبرز قادته ألون واسحاق رايبين وبارليف.

(٦٦) عائشة راتب وآخرون، ص ١١١.

(٦٧) تعتمد الأيديولوجية الصهيونية على الوعد الذي وعد به إبراهيم عليه السلام في سفر التكوين (الإصحاح ١٥ : ١٨) ما نصه: «في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام (إبراهيم) ميثاقا قائلاً: لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات.»

وشتين^(٦٢) والهاجاناه^(٦٤) وقوات البلماخ^(٦٥) وقد أدمجت هذه المنظمات فيما سمي بجيش الدفاع الإسرائيلي وذلك عقب قيام إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨م.

وفي الفترة ما بين صدور قرار التقسيم في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧م والانتهاء الفعلي للانتداب البريطاني في ١٥ مايو ١٩٤٨م، استولت القوات الصهيونية بالقوة على المناطق التي خصصها قرار التقسيم للعرب، ومنها على سبيل المثال يافا وعكا. هذا بالإضافة إلى أن الجمعية العامة قد تجاهلت بقرارها هذا شعب فلسطين في تقرير مصيره، بل الأمر أبعد من ذلك مدى، فهو لا يقتصر على ذلك وإنما جاوزه إلى إعطاء اليهود ٥٦٪ من أراضى شعب فلسطين، في حين أنهم كانوا يمثلون فقط ٥٦٪ قبل التقسيم. وكان الأجدى أن تأخذ الجمعية العامة الأمر مأخذ الجد وتقرر المنظمة الدولية استقلال فلسطين وقبولها عضواً بها أسوة بما حدث لسوريا ولبنان والعراق كأقاليم تحت الانتداب.^(٦٦)

ولابد من إضافة واجبة، دفعا لسوء الفهم، وتلك الإضافة هي أنه من الخطأ القول بأن نشوء دولة صهيونية قد تم على أيدي منظمة الأمم المتحدة بل قام على سلسلة من الأمور الواقعة نفذتها بإحكام منظمات الإرجون والهاجاناه وشتين الإرهابية.

(٦٢) شتين: منظمة عسكرية للإرهاب اسمها الأصلي (لوخمى حيروت إسرائيل) ومعناها المحاربون من أجل إسرائيل، ثم أصبحت تعرف بام شتين نسبة إلى مؤسسها «إبراهيم شتين» (١٩٠٧ - ١٩٤١م)، وقد انشقت كفرع من منظمة الإرجون عام ١٩٤٠م، وهي تمثل الجناح الصهيوني المتطرف، ثم أدمجت في جيش الدفاع الإسرائيلي عام ١٩٤٨م.

(٦٤) الهاجاناه: كلمة عبرية تعني الدفاع، وهي منظمة صهيونية عسكرية استيطانية تم قيامها عام ١٩٢١م، وقد كان هناك تنسيق سرى بينها وبين الإرجون أعلنه مناحم بيغن مؤخراً. وقامت الهاجاناه بأعمال إرهابية ضد عرب فلسطين كما شاركت في بناء المستوطنات اليهودية وتعاونت مع سلطات الانتداب البريطاني، وكانت من أهم المؤسسات العسكرية اليهودية التي تحولت إلى جيش الدفاع الإسرائيلي في

الأوسط . وأكبر طائفة يهودية في العالم حاليا هم الأشكيناز الذين يتكلمون لغة الييدش، وهم يهود شرق أوروبا ووسطها، وهم أحفاد الخزر^(٦٨) الذين عاشوا في جنوب روسيا واعتنقوا الديانة اليهودية في القرنين السابع والثامن الميلاديين.

وعلى هذا النحو فمعظم الصهاينة أوروبيون، وليس هناك أي رابط عضوي بين أجداد يهود أوروبا والأسباط اليهودية القديمة. ومؤدى هذا كله أن الرابطة التي تجمع بين اليهود في مختلف جنسياتهم، هي رابطة الدين فقط وليست رابطة القومية كما ادعت الصهيونية، على أمل إدماج الحركة الصهيونية في دائرة الحركات القومية، وهذه العلمية يُسَلَّم بها اليهود غير الصهيونيين كقاعدة عامة.

فاليهودية ليست الصهيونية وليست إسرائيل، وهي أولا وقبل كل شيء كالمسيحية والإسلام دين وليست قومية.

وإذا كان حاخامات اليهود^(٦٩) الذين عاصروا نشأة الحركة الصهيونية رفضوا فكرة وجود شعب يهودي يرتبط برابطة القومية، فإن هذه المعارضة مازالت مستمرة حتى الآن تتزعمها بعض الجماعات

إصلاحا دينيا بقدر ما هو إصلاح سياسي يعبر عن وجود قومية معينة هي القومية اليهودية، وهي قومية متميزة بتاريخها وجنسها وثقافتها ولغتها وآمالها. ولذلك فالقول بوجود تاريخ مشترك لليهود قول يفنده الواقع، فقد عاش اليهود خلال الألفى سنة الماضية منفين منتشرين داخل بلدان مختلفة، ولم تكن لهم سيادة في مملكة خاصة إلا ما يقرب من سبعين عاما (من حوالى عام ١٠٠٠ ق.م حتى عام ٩٢٢ ق.م)، هي فترة حكم داود وسليمان في القدس، وحتى بعد انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين انصهرت إسرائيل في قلب الامبراطورية الآشورية عام ٧٤٢ ق.م. وسقطت يهوذا في يد البابليين سنة ٥٨٧ ق.م. وحتى ما يسمونه بممالك قصيرة الأجل، فهي تتصل بالدين والروح العاطفية أكثر من اتصالها بالتاريخ السياسي والاجتماعي.

والكثرة الغالبة من اليهود الذين وجدوا خارج فلسطين في العصور الحديثة لا يمتون بصلة ليهود فلسطين القدماء، فهم ينتمون إلى أجناس غير سامية اعتنقت اليهودية في فترات متباعدة عبر التاريخ، وكذلك كان بين اليهود الذين طردهم الملك الكاثوليكي فرديناند من أسبانيا كثير من المواطنين الأسبان الذين تهودوا وانتشروا في إيطاليا وفرنسا والشرق

(٦٩) قرر الحاخام هرمان أدلر الحاخام الأكبر لبريطانيا عام ١٨٨٧م ما يلي: «منذ غزو فلسطين بواسطة الرومان أصبح اليهود لا يُكوّنون مجتمعا سياسيا، إننا كيهود ننتمى سياسيا إلى البلاد التي نعيش فيها. إننا بكل بساطة انجليز أو فرنسيون أو ألمان، إننا نمارس بالضرورة بعض العقائد الدينية الخاصة بنا، ولكننا لا نختلف في هذا الشأن مع المواطنين الذين يعتنقون أي دين آخر، إننا نشاركهم في المساهمة في رفاهية الوطن ونطالب بحقوق وواجبات المواطنين.» وقد أكد هذا المعنى الحاخام الأمريكى ويس سنة ١٨٨٢م كما أقره رجال الدين اليهودي في كل مكان، ونشير هنا بصفة خاصة إلى القرار الذي صدر عن مؤتمر يهودي عقد في مدينة بتسبورج الأمريكية في سنة ١٨٨٥م ونصه كالآتي: «إننا اليهود لا نعتبر أنفسنا أمة بل مجرد جماعة دينية، وعلى هذا لا نفكر في العودة إلى فلسطين ولا نرغب في إحياء أية قوانين متعلقة بالدولة اليهودية.» راجع عائشة راتب وآخرون، ص ١٤٧.

(٦٨) سيد فرج راشد، ص ١٧٥: كان الخزر - قبل هجرتهم من آسيا وبعد استقرارهم في جنوب روسيا - شعبا وثنيا حتى القرن السابع الميلادي وكونوا مملكة الخزر، ولم يعتنق شعب الخزر الديانة اليهودية إلى قرب نهاية القرن السابع، أي بعد نزول الرسالة على موسى عليه السلام بأكثر من ألفى عام. وقد تنبه الروس أهل البلاد الأصليين إلى خطر الوجود الخزري في القرن العاشر الميلادي، فشنوا عليهم حروبا استمرت حتى منتصف القرن الثالث عشر، وعندما نجح الروس في طرد الخزر من أراضيهم انتشروا في دول شرق أوروبا.

وعلى ذلك فإن الصهاينة يزيفون للعالم أن اليهود من شرق أوروبا بولنديون ولتوانيون وأكرانيون وروس ورمانيون، لهم حق شرعى في أن يعودوا إلى فلسطين بما يوحي بأن هذه العودة إلى وطنهم الأصلي وهو وطن لم يكن للخزر به على امتداد حياتهم أية صلة تاريخية أو عرقية.

أما الأقلية العربية التي كانت تعيش في البلاد وقت صدور هذا القانون، فكان عليهم إثبات أنهم حملوا - الجنسية - الفلسطينية قبل ١٤ مايو سنة ١٩٤٨م، حتى يمكن النظر في أمر منحهم الجنسية الإسرائيلية، بالإضافة إلى بنود أخرى في مقدمتها إتقان اللغة العبرية مع التحقق من أن طالب الجنسية العربي لا يحمل أية جنسية أخرى. وكان من الطبيعي ألا تتوافر هذه الشروط إلا في عدد محدود من السكان العرب ليكون لهم حقوق المواطنة.^(٧١)

ومجمل القول إن الإسرائيلي في مفهوم الصهيونية، هو أولاً وقبل كل شيء، اليهودي المقيم في إسرائيل، واليهودي المقيم خارجها أيضاً، على أساس أن يكون صهيونياً مديناً بالولاء لإسرائيل. وهكذا نتبين بعض سمات العنصرية اليهودية من خلال وجه جديد للمشكلة أثارته الصهيونية السياسية، وهو كيف يمكن إيجاد أغلبية يهودية في بلد يعيش فيه شعب عربي بأعداد كبيرة. وأتت الصهيونية السياسية بالحل الوحيد الذي ينتج عن البرنامج الاستعماري، وهو إقامة المستوطنات الصهيونية وذلك بطرد الفلسطينيين وتشجيع الهجرة الجماعية لليهود إلى فلسطين.

ذلك كان برنامج الصهيونية حتى قبل إنشاء دولة إسرائيل، أما عن تحقيقه سياسياً واقتصادياً فيتفق تماماً مع التعريف الذي أعطاه لذلك البرنامج في نوفمبر ١٩٨١م البروفيسور إسرئيل شاهاك الأستاذ بالجامعة العبرية بالقدس والرئيس السابق للرابطة الإسرائيلية لحقوق الإنسان، قال ما نصه:

أنشئت دولة إسرائيل في الأصل بأيدي أناس آمنوا بأن

وكان الجواب على هذا السؤال بالإجماع .. لا .. لأن ذلك يتعارض مع إرادة الرب، ويلغى الامتيازات القائمة من انتشار اليهود في العالم.

(٧١) ظاهراً، الشخصية الإسرائيلية، ص ص ٢٠ - ٢١؛ راجع عائشة راتب، ص ص ١٧٠ - ١٧١.

اليهودية غير الصهيونية.^(٧٠) ولتيسير تنفيذ هذا المخطط الصهيوني صدرت سلسلة من القوانين الخاصة بالجنسية الإسرائيلية، وتنظيم العلاقة القانونية بين المواطن والدولة الصهيونية بما يتفق وأهداف الصهيونية، وأهم هذه القوانين:

١ - قانون العودة : صدر القانون الأول الذي يعرف باسم «قانون العودة» في ٥ يولية ١٩٥٠م، وتقرر بمقتضاه أن لكل يهودي في أية بقعة في العالم الحق في دخول إسرائيل كمهاجر، وقد أبقى هذا القانون باب الهجرة مفتوحاً على مصراعيه، وفقاً لما ورد في إعلان قيام دولة إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨م، وهو ما تطلق عليه الصهيونية «وثيقة إعلان الاستقلال» التي تنص على أن «الدولة الإسرائيلية مفتوحة الأبواب لهجرة اليهود المنتشرين في جميع أنحاء العالم».

٢ - قانون الجنسية الإسرائيلية : وقد أقره الكنيست الإسرائيلي في ١٤ أبريل سنة ١٩٥٢م، وبدأ العمل به في ١٤ يولية من العام نفسه، ومنذ هذا الوقت اعتبر جميع اليهود في إسرائيل رعايا الدولة دون قيود، سوى ألا يقل عمر طالب الجنسية عن ١٨ عاماً، وأن يكون قد قضى ثلاث سنوات في إسرائيل، بالإضافة إلى أن يكون له حق الإقامة بصفة دائمة في إسرائيل وأن يعرف اللغة العبرية، وأباح القانون ما يعرف «بازدواج الجنسية».

ولا يزال تشجيع الهجرة اليهودية إلى إسرائيل يحتل مكاناً بارزاً في سياسة الحكومة الإسرائيلية، إذ ترتبط الهجرة ارتباطاً وثيقاً بالاستراتيجية العسكرية للدولة الصهيونية.

(٧٠) في لندن عقد ١٢٥ حاخاماً يهودياً مؤتمراً في ديسمبر عام ١٩٧٢ - في أعقاب الهزيمة العسكرية لإسرائيل في حرب رمضان ١٩٧٣م - وذلك للبحث في ظاهرة إسرائيل الكبرى على ضوء ظهور فكرة الشك لدى القيادة الفكرية الصهيونية لتحقيق هذا الحلم. وكان أهم سؤال تم طرحه هناك «هل من مصلحة اليهود العودة إلى صهيون؟»

إلى البذور الأولى، التي منها نبتت جذور وتفرعات هذه الحركة الخبيثة. وآثرنا أن نتعصب جذور الصهيونية من خلال أفكار وأقوال مفكرها. ومن هذه الصورة تبين لنا أن التأريخ اليهودي أوضح بما لا يدع مجالاً للشك، عدم صحة ادعاءات الصهيونية حول أرض الميعاد، والصلات التراثية المفتعلة التي تحاول هذه الصهيونية إيجادها في المنطقة العربية، اعتماداً على بعض المرويات القديمة التي يحترفها اليهود، وهذا يعنى أنهم حاولوا أن يربطوا هذه الادعاءات ربطاً مفتعلاً بالتاريخ. وكان رد الفعل لذلك هو العداء الفكري للصهيونية، وقد تمثل ذلك بوضوح في القرار الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١١ نوفمبر ١٩٧٥م، باعتبار الصهيونية شكلاً من أشكال العنصرية التي حاربها ولا يزال العالم يحاربها.

ليس لغير أهل الغرب حقوق، أناس ليس لديهم أي إحساس بأية صورة من صور العدل إزاء غير الغربيين ... ثم إنهم يأخذون بتفسيرات للكتاب المقدس تجعلهم يقولون: إننا نستعيد الأرض التي سبق لنا أن استولينا عليها من الكنعانيين ... وهذا موقف عنصري تماماً يختلط فيه مركّب العظمة الغربي بالعنصرية الصهيونية، وازداد هذا الاتجاه حدة منذ عام ١٩٧٤م مع تصاعد الايديولوجية الروحانية، ومع تزايد المساندة الأمريكية بشكل لم يسبق له مثيل... (٧٢)

ونلخص في هذا البحث ما كنّا قد عرضناه عن الصهيونية من خلال ما كتبه أشهر المفكرين الصهيونيين منذ حوالي قرن من الزمان (من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين)، فلقد اتسعت بنا آفاق الحديث، وتعمقنا في تحليل ظاهرة الصهيونية وأسبابها، تعمقاً أردنا به الوصول

(٧٢) روجيه جارودي، ملف إسرائيل، ص ١١٢؛ حديث البروفسور إسرائيل شاهناك نشرته المجلة الأمريكية فويس في نوفمبر ١٩٨٠.

شيخ الإسلام ابن تيمية وزيارة بيت المقدس وقبر الخليل عليه السلام

للدكتور مصطفى كمال عبد العليم*

ملخص البحث : يتناول هذا المقال الفتوى التي كان شيخ الإسلام أحمد بن تيمية قد أصدرها بخصوص زيارة بيت المقدس، ويناقش المستشرق الأمريكي تشارلز د. ماثيوس الذي كان قد نشر هذه الفتوى بلغتها العربية بعد تحقيقها وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية. ويركز المقال أيضا على توضيح منهج هذا المستشرق في طريقة تقديم تلك الفتوى إلى القاريء غير المسلم. ويبين المقال بعد ذلك أن شيخ الإسلام لم يرد بفتواه التهوين من شأن بيت المقدس أو من أهمية زيارة المسجد الأقصى وإنما أراد أن يكون ذلك في إطار من مراعاة لتعاليم الإسلام الحق والبعد عما يلحق الإسلام من مظاهر لا تمت له بصلة. وكاننا بآبن تيمية نخطب أبناء هذا الجيل بأن ينقذوا بيت المقدس والمسجد الأقصى من ربة الصهيونية الباغية.

الإسلام أحمد بن تيمية، رحمه الله، ودعوته الإصلاحية مع تلخيص لرسائله التي تضمنت القواعد والأحكام التي يجب على المسلم مراعاتها إذا قصد بيت المقدس والمسجد الأقصى، وأما القسم الثاني من المقال فقد خصصه لنشر هذه الرسالة من مخطوطة هي واحدة من المخطوطات العربية التي تضمها مجموعة لندبرج بجامعة ييل الأمريكية (Yale Landberg).

ويعرف ناشر ورسل شيخ الإسلام أن هذه ليست المرة الأولى التي تنشر فيها رسالته في زيارة بيت المقدس، فقد سبق نشرها قبل ذلك بزمان طويل في

أثناء مراجعتي لبعض أعداد سابقة من مجلة Journal of the American Oriental Society التي تقوم بنشرها «الجمعية الأمريكية للدراسات الشرقية»، استوقفتني في العدد (٥٦) لعام (١٩٣٦م)، ص ص ١ - ٢١، مقال بقلم تشارلز د. ماثيوس (Charles D. Matthews) بعنوان:

« A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on the Merits of Jerusalem and Palestine »

وقرن الكاتب هذا العنوان، بعنوان آخر باللغة العربية «قاعدة في زيارة بيت المقدس» وقد قسم مقاله إلى قسمين، خصص أولهما لحديث موجز عن حياة شيخ

بكلية الآداب بجامعة الملك سعود على ما زوده به من ملاحظات صائبة وعلى ما أمد به من مصادر ومراجع أعانت على كتابة هذا المقال.

* يود الكاتب أن يعبر عن عميق شكره وتقديره لزميلة وصديقه الدكتور محمد عبد الستار عثمان الأستاذ المشارك بقسم الآثار والمتاحف

ماثلها من أمور، وكان في كل ذلك يصدر عن رغبته وتحمسه في أن ينأى معاصروه عن الاندفاع وراء الذين يروجون لأفكار تبعد بهم عن الإسلام الصحيح. ومرة أخرى اختار الكاتب كلمة iconoc- lasm^(٣) لتكون علما على هذه الحملة. وهي كلمة كانت تطلق، كما أسلفنا، على الحركة المناهضة للأيقونات والصور التي عرفت في العصور الوسطى الأوروبية.

وعن حياة ابن تيمية، أحال الكاتب إلى ما أورده نيكلسون في كتابه: «تاريخ الأدب العربي» عن ابن تيمية منذ مولده في حران في العاشر من ربيع الأول عام ٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م وحتى وفاته رحمه الله، وهو حبيب سجن القلعة بدمشق في العشرين من ذي القعدة عام ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م، وعن تلقيه علومه الدينية كلها في دمشق، وأنه تتلمذ في مدرسة الإمام أحمد بن حنبل، وكيف تحول رحمه الله، إلى أن يكون مصلحا دينيا متقد الحماس يسعى إلى «إعادة التوحيد إلى ما كان عليه يوم أن بشر به النبي (ﷺ)، وتنقية الإسلام من شوائب الإلحاد والفساد، التي كانت تهدد بتدميره مثل التعبد للصالحين والنذر لهم والتوسل بغير الله» حتى إنه اعترض على التوسل برسول الله (ﷺ) والحج إلى قبره بالمدينة بل وقد أفتى في بعض المواضع من رسالته بوجوب قتل الخارجين عن الدين إذا لم يتوبوا.

وانتقل الكاتب بعد ذلك إلى إبراز دور شيخ الإسلام ابن تيمية في تطور الأحداث في الشرق الأوسط، باعتباره السلف الروحي للدعوة الوهابية التي سادت الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر للميلاد، والتي بقيت جذوتها مشتعلة حتى قدر لها أن تؤتى أكلها بقيام المملكة العربية السعودية، والتي عمل مؤسسها الملك عبد العزيز آل سعود رحمه الله منذ إعلانها في ٢١ جمادى الأولى ١٣٥١ هـ /

للأراضي المقدسة، كان أمرا طبيعيا لأن الإسلام قام على أسس من اليهودية والمسيحية وأن الكثير من الروايات الصادقة عن الأراضي المقدسة إنما تستمد جذورها من إحدى هاتين الديانتين وهذه بالطبع دعاوى نتردد في قبولها والموافقة عليها.

ويرى الكاتب أن تقديس المسلمين لبيت المقدس، تعاضم نتيجة للسياسة التي انتهجها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، في صراعه مع منافسه في مكة والحجاز، عبد الله بن الزبير، وذلك بمنع مسلمي الشام من الحج إلى مكة، وهذا ما سنناقشه فيما بعد.

وقد أوضح الكاتب أن تقديس المسلمين لبيت المقدس بلغ ذروته باحتلال الصليبيين لأراضي فلسطين وسواحل سوريا مما ترتب عليه إقامة الممالك الصليبية بها، ومن ثم كان اهتمام العالم الإسلامي بفلسطين، وكانت كذلك هذه الكثرة من المؤلفات عن «فضائل المدينة المقدسة والأراضي المقدسة» والتي تردد فيها صدى هذه المشاعر الملتهبة في صورة الحث على تأدية الصلاة في بيت المقدس إلى جانب الصوم بها والإكثار من الصدقات «والحج الأصغر» إليها وأداء مناسك أخرى. بل أن بعض الكتاب نادوا بضرورة تنظيم حج حقيقي إلى بيت المقدس على نحو الحج إلى مكة وكعبتها المشرفة. وفي هذه العصور نادرا ما نجد، خارج دائرة المعتزلة من المشتغلين بالأمور العقلية، من تصدى لمقاومة تلك الآراء والأقوال التي بالغت وأسرفت في تقديس الأماكن المقدسة في بيت المقدس وإذا كانت هناك طائفة ممن تصدوا لمقاومة هذا الاتجاه الذي يتعارض مع الدين الحق فانه يأتي على رأسها، بلا شك شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الذي قاد حملة لمناهضتها فيما أخرج من كتب ورسائل وفيما أدار من حوار ومناقشات وفيما أصدر من فتاوى في هذه المسألة وما

(٣) الحاشية السابقة، ومن أحدث الكتب في موضوع فضائل بيت المقدس: كتاب محمود إبراهيم سابق الذكر.

١٩٣٢ م على تطبيق ما نادى به الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله. ولا يخفى أن هذا المقال كتب في عام ١٩٣٦ م والعالم حديث عهد بقيام المملكة العربية السعودية.

وعاد كاتب المقال إلى موضوعه الأساسي وهو دراسة رسالة ابن تيمية في زيارة بيت المقدس ولفت النظر إلى طرافة المقارنة بينه وبين ابن الفركاح في كتابه «باعت النفوس إلى زيارة القدس المحروس»^(٤) الذي يعكس ما كان يسود العصر من المغالاة في تقديس المقدس وتعظيمه.

وعمد الكاتب بعد ذلك إلى تلخيص رسالة ابن تيمية والتي نادى فيها بضرورة الالتزام بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة السلف التي تلتزم بالدين الحق. وكان ذلك أمرا لم يعتده معاصروه.

وفي متابعتنا لهذا التلخيص لرسالة ابن تيمية نرى أن نضمنه نص عباراته كما وردت في النص مع إحاطتها بقوسين مربعين لتتم الفائدة للقارئ.

[ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدى هذا» ... واتفق علماء المسلمين على استحباب السفر إلى بيت المقدس للعبادة المشروعة فيه: كالصلاة والدعاء

والذكر وقراءة القرآن والاعتكاف ... وقد روى في حديث رواه الحاكم في صحيحه «أن سليمان، عليه السلام، سأل ربه ثلاثا: ملكا لا ينبغي لأحد من بعده، وحكما يوافق حكمه .. وأنه لا يؤم أحد هذا البيت لا يريد إلا الصلاة فيه إلا غفر له»، ولهذا كان ابن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، يأتى إليه فيصلى فيه ولا يشرب فيه ماء لتصيبه دعوة سليمان لقوله: «لا يريد إلا الصلاة فيه»].

واختلف العلماء في وجوب الوفاء بالنذر إذا نذر المسلم السفر إلى بيت المقدس للصلاة أو الاعتكاف فيه. ويضيف ابن تيمية [ولو نذر «المسلم» السفر إلى «قبر الخليل عليه السلام» أو «قبر النبي (ﷺ)»، أو إلى «الطور» الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام (وليس جبل سيناء كما ذكر الكاتب)، وغير ذلك من المقابر والمقامات والمشاهد المضافة إلى بعض المغارات أو الجبال، لم يجب الوفاء بهذا النذر باتفاق الأئمة الأربعة فإن السفر إلى هذه المواضع منهى عنه، لنهى النبي (ﷺ) «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» ... ويؤكد ابن تيمية رأيه بذكر حديث الرسول (ﷺ) وهو في مرض موته «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا آثار أنبيائهم مساجد، يحذر ما فعلوا» قالت عائشة: ولولا ذلك لأبرز قبره ولكن كره أن يتخذ مسجدا ... ويقول ابن تيمية [...] ولهذا لم يكن الصحابة يسافرون إلى شيء من مشاهد الأنبياء إلا مشهد

محمد بن أبى شريف (المتوفى في عام ٩٠٦هـ)، راجع مقدمة المحقق ص ١٥ وما يليها وقد ذكر المحقق أن مؤلف كتاب «اتحاف الاخصا...» اعتمد في مؤلفه على كتاب «باعت النفوس» وذكر اسم مؤلفه بالكامل غير أنه لم يذكر أن بين أسمائه ابن الفركاح الذي اكتفى بذكره كاتب المقال والذي قام بنشره تحت عنوان

“The Book of Arousing Souls to Visit Jerusalem Holy Walls,”

Yale Oriental Series xxiv, New Haven, 1949.

ثم نشر في مستل من هذه المجلة بمطبعة دار الايتام السورية في القدس عام ١٩٣٥م. راجع محمود إبراهيم، ص ٨٦ وما يليها، ويبدو أن محمود إبراهيم لم يطلع على تحقيق الدكتور أحمد رمضان أحمد لكتاب اتحاف الاخصا... وراجع أيضا تلخيصه للكتاب، ص ١٨٦ - ١٩٦.

(٤) لعل الاسم الكامل للمؤلف هو الشيخ برهان الدين أبى اسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن الغزالي البدرى الملقب بابن الفركاح (٦٦٠هـ/١٢٦٢م) ويذكر كاتب المقال أنه قام بتحقيقه ونشره، وأنه كتب له مقدمة ظهرت في العدد الأخير لعام ١٩٣٤م من مجلة The Journal of the Palestine Oriental Society ويرمز لها (JPOS) وأن النص طبع في عدد خريف / شتاء عام ١٩٣٥م (الحاشية رقم ٩، ص ٤) راجع كتاب «اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الأقصى» تحقيق أحمد رمضان أحمد، القسم الأول (القاهرة، ١٩٨٢م)، ص ٩ وقد اختلف ناشرو مخطوطات هذا الكتاب في اسم مؤلفه فقال بعضهم أنه من تأليف أبى عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد ابن على بن عبد الخالق المهنأجى شمس الدنيا السيوطى (٨١٣ - ٨٨٠هـ) وقال البعض الآخر أن المؤلف هو الشيخ كمال الدنيا محمد بن

إبراهيم الخليل عليه السلام ولا غيره].

ونفى ابن تيمية أن يكون الرسول (ﷺ) قد صلى ليلة المعراج في غير بيت المقدس إذ يقول [والنبي صلى الله عليه وسلم، ليلة المعراج، صلى في بيت المقدس ركعتين كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح ولم يصل في غيره. وأما ما يرويه بعض الناس من حديث المعراج «أنه صلى في المدينة وصلى عند قبر موسى عليه السلام، وصلى عند قبر الخليل» فكل هذه الأحاديث مكذوبة موضوعة. وقد رخص بعض المتأخرين في السفر إلى المشاهد ولم ينقلوا ذلك عن أحد من الأئمة ولا احتجوا بحجة شرعية].

ويلاحظ أن الكاتب ترجم «قبر موسى عليه السلام وقبر الخليل» بعبارته «أشجار موسى وحبرون وبيت لحم».

أما عن العبادات في المسجد الأقصى فقد قال ابن تيمية: [والعبادات المشروعة في المسجد الأقصى هي العبادات المشروعة في مسجد النبي (ﷺ) وغيره من سائر المساجد إلا المسجد الحرام فإنه يشرع فيه زيادة على سائر المساجد بالطواف بالكعبة. واستلام الركنين اليمانيين، وتقبيل الحجر الأسود. وأما مسجد النبي (ﷺ) والمسجد الأقصى وسائر المساجد فليس به ما يطاف به، ولا فيها ما يتمسح به، ولا ما يقبل. فلا يجوز لأحد أن يطوف بحجرة النبي (ﷺ)، ولا بغير ذلك من مقابر الأنبياء والصالحين]. وبعد أن حولت القبلة إلى الكعبة وصارت هي القبلة وهي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء فمن اتخذ الصخرة اليوم قبلة فهو كافر مرتد

يستتاب فإن تاب وإلا قتل و... وكذلك من يسوق إليها غنما أو بقرا ليذبحها هناك ويعتقد أن الأضحية فيها أفضل، وأن يحلق شعره في العيد أو أن يسافر إليها ليعرف فيها عشية عرفه^(٥)... فهذه من البدع والضلالات، ومن فعل شيئاً من ذلك معتقداً أن هذا قربة إلى الله فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، كما لو صلى إلى الصخرة أن استقبلها في الصلاة قربة كاستقبال الكعبة ولهذا بنى عمر بن الخطاب مصلى المسلمين في مقدم المسجد الأقصى].

ويلاحظ أن الكتاب يستعيز عن كلمة «المسجد الأقصى» عند ابن تيمية بكلمة «أورشليم» أو بيت المقدس، وهذا ما فعله مراراً في تلخيصه للنص. ويلاحظ أيضاً أنه أسقط في تلخيصه عبارة أن «الكعبة هي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء» رغم أهميتها من الناحية العقائدية، في حين أنه اهتم عند تعليقه على قول ابن تيمية بتكفير من يذبح الأضحيات عند الصخرة ومن يؤدي مناسك أخرى على نحو ما سبق ذكره بالإحالة إلى «أعمال بولس الرسول في الأنجيل إصحاح ٢١: آية ٢٤ وإصحاح ١٨: آية ١٨، وعلى الفصل الرابع من كتاب «باعث النفوس» لابن الفركاح، وينقل عنه: «روى مكحول^(٦) أن النبي (ﷺ) قال من يسوق أضحيات إلى بيت المقدس فإنه يدخل الجنة مدلاً وزاره جميع الأنبياء الذين سوف يغبطونه بمنزلته من الله عز وجل» (راجع حاشية الكتاب رقم (٢٦) ص ١٨ من مقاله).

واسم المسجد الأقصى عند ابن تيمية هو [اسم لجميع المسجد الذي بناه سليمان عليه السلام. وقد صار بعض الناس يسمى الأقصى المصلى الذي بناه

اتخاذ الباطل ديناً. ومنها فعله في الموسم».

(٦) هو مكحول الشامي الفقيه المشهور، تابعى توفي عام ١١٢ أو ١١٤ هـ راجع التحالف الأخصاء، ص ١٢٨، وحاشية رقم ٢ ونص الحديث الذي رواه مكحول كما جاء في هذا المؤلف وقال من زار بيت المقدس شوقاً إليه دخل الجنة مدلاً وزاره جميع الأنبياء في الجنة وغبطوه بمنزلته من الله عز وجل...».

(٥) يرد هذا القول أيضاً عند ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» (أنظر الحاشية رقم ١، ص ٣٠٩) وما يليها ويزيد عليه قوله «فأما الاجتماع في هذا الموسم لإنشاد الغناء والضرب بالدف بالمسجد الأقصى ونحوه فمن أقبح المنكرات من جهات أخرى. منها فعل ذلك في المسجد الأقصى ونحوه فإن ذلك ما ينهى عنه خارج المسجد فكيف بالمسجد الأقصى؟ ومنها

(عمر) يا ابن اليهودية ... بل أبنيه أمامها. فإن لنا صدور المساجد. ولهذا كان أئمة الأمة، إذا دخلوا المسجد قصدوا الصلاة في المصلى الذي بناه عمر. وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه صلى في محراب داود].

ويلاحظ أن كاتب المقال لم يعن بتلخيص ما دار بين عمرو وبين كعب الأحبار، بالرغم من أهميته، ولكنه اهتم فقط بذكر صلاة عمر في محراب داود.

ويقدر ابن تيمية أن واحدا من الصحابة لم يصل عند الصخرة ويقول إنه [لم يكن عليها قبة على عهد الخلفاء الراشدين (ويترجمها الكاتب «الخلافة الأرثوذكسية»!) بل كانت الصخرة مكشوفة في خلافة عمرو وعثمان وعلى ومعاوية ويزيد مروان، ولكن لما تولى ابنه عبد الملك الشام، ووقع بينه وبين ابن الزبير الفتنة كان الناس يحجون فيجتمعون بابن الزبير فأراد عبد الملك أن يصرف الناس عن ابن الزبير فبنى القبة على الصخرة وكساها في الشتاء والصيف ليرغب الناس في زيارة بيت المقدس ويشغلوا بذلك عن اجتماعهم بابن الزبير وأما أهل العلم من الصحابة والتابعين لهم بإحسان فلم يكونوا يعظمون الصخرة فإنها قبة منسوخة].

وقد تردد هذا القول في كتاب ابن تيمية «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» (ص ٤٣٥) فيقول: «وظهر من ذلك الوقت (وقت عبد الملك)

عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، في مقدمه والصلاة في هذا المصلى الذي بناه عمر للمسلمين أفضل من الصلاة في سائر المساجد] غير أن الكاتب يعلق على هذا القول في الحاشية رقم (٢٧) ص ١٨ بقوله «كما أن المسجد الأقصى يعنى عادة منطقة الحرم بأكملها، فإن بيت المقدس يعنى عادة كل أرض فلسطين المقدسة» ولكنه لم يذكر من أين جاء بهذا القول أو التعريف ونوافقه على عدم تسليمه بإمكان الطواف بالمسجد الأقصى بسبب موقعه القريب من سور المدينة ولكنه لم يشر إلى استحالة الطواف بالصخرة أيضا ذلك لأن بناء القبة لم يعد إعدادا صالحا للطواف فهو من جهة محصور في جدران غليظة، وأبوابه الأربعة من جهة أخرى ضيقة لا تسمح بدخول أفواج الناس وخروجهم في يسر وحرية من الحركة على هيئة الطواف، وكذلك فإنه يحيط بالصخرة رواقان، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة. ثم أن هذين الرواقين ضيقان من جهة، غير متساويين من جهة أخرى»^(٧)

ويضيف ابن تيمية [أن عمر بن الخطاب، لما فتح بيت المقدس، وكان على الصخرة زبالة عظيمة لأن النصارى كانوا يقصدون إهانتها مقابلة لليهود الذين يصلون إليها. فأمر عمر رضى الله عنه بإزالة النجاسة منها. وقال لكعب الأحبار^(٨): أين ترى أن نبني مصلى للمسلمين؟ فقال خلف الصخرة فقال

(٧) راجع الدكتور أحمد فكرى «قبة الصخرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ١١ (١٩٨٠م) عدد (١)، ص ١٣ - ٣٠.

(٨) قال ابن تيمية في كتابه الذي سلفت الإشارة إليه في الحاشية الأولى من هذا المقال: اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٤٣٦، وقد صنفت طائفة من الناس مصنقات بيت المقدس وغيره من البقاع التي بالشام، وذكرها فيها الآثار المنقولة عن أهل الكتاب، وعن أخذ منهم مالا يحل للمسلمين أن يبنوا عليه دينهم، وأمثل من ينقل عنه تلك الإسرائيليات، وعلق الشيخ محمد على الصابوني بقوله: «إن كعبا لم يتخلص من يهوديته». وجاء في كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس

والشام للشيخ أحمد بن محمد بن إبراهيم بن هلال المقدسي الشافعي (المتوفى عام ٧٦٥هـ) والذي صححه وشرحه معلقا عليه، أحمد سامح الخالدي (يافا، د.ت)، ص ٢٧ وحاشية رقم ٤ أن كعب الأحبار هو ابن مانع أبو اسحق الحميري، أسلم في خلافة أبي بكر وقبل عمر وروى عن جماعة وسكن الشام. قال له العباس: ما منعك من الإسلام إلى عهد عمر؟ قال: إن أبى كتب لى كتابا من التوراة ودفعه لى وقال اعمل بهذا وختم على سائر كتبه، وأخذ على بحق الوالدين إلا أفض الختم: فلما رأيت الإسلام يظهر، قالت لى نفسى لعل أباك غيب عنك علما كتبه لو قرأته فوجدت فيه صفة محمد (ﷺ) وأمته فأسلمت الآن.

من تعظيم الصخرة وبيت المقدس ما لم يكن المسلمون يعرفونه بمثل هذا»، وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار (قوله) عند عبد الملك بن مروان - وعروة بن الزبير حاضر - «إن الله قال للصخرة أنت عرشي الأدنى» فقال عروة: يقول الله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» وأنت تقول: إن الصخرة عرشه؟ وأمثال هذا... ويقول ابن تيمية أيضا (في الصفحة نفسها) إن الصخرة كانت قبلة - ثم نسخت وهي قبلة اليهود فلم يبق في شريعتنا ما يوجب تخصيص يوم السبت، وإنه في تخصيص الصخرة بالتعظيم مشابهة لليهود.

وقد فهم الكاتب أن عبد الملك كان يهدف إلى ترتيب حج منتظم إلى بيت المقدس ليصرف أهل الشام عن زيارة مكة والحج إليها حتى لا يقعوا تحت تأثير منافسه ابن الزبير. وهذا قول يحتاج إلى تحقيق وتثبت. وما نحسب أن خليفة مسلما مثل عبد الملك بن مروان وفي مثل هذا الوقت المبكر من التاريخ الإسلامي يصد الناس عن الحج إلى مكة، وما نحسب أن مسلمي الشام، على عهده، كانوا يقبلون بالحج إلى الصخرة أو المسجد الأقصى بديلا عن الحج إلى بيت الله الحرام. وقد سبق إلى مناقشة هذه المسألة المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فكري في مقاله «قبة الصخرة» المشار إليه في الحاشية رقم (٣) من هذا المقال. وقد لفت النظر إلى أن اليعقوبي، وهو أقدم من كتب عن قبة الصخرة التي كان قد زارها في عام ٢٦٠هـ / ٨٧٤م روى في تاريخه «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله (ﷺ) قال: لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة

مساجد: المسجد الحرام، ومسجدى ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، تقوم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة وأخذ الناس أن يطوفوا حولها، كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بنى أمية». ويعلق الدكتور أحمد فكري على رواية اليعقوبي بقوله إنها قد تكون مقبولة إذ أن عبد الملك شرع في بناء القبة في مستهل عام ٦٦هـ / ٦٨٥م وانتهى من البناء عام ٧٢هـ / ٧٩١م أي أن الكعبة كانت بيد ابن الزبير، الذي كان قد دعا لنفسه بها في عام ٦٣هـ / ٦٨٣م في الفترة التي استغرقها البناء، غير أنه كما يقول الدكتور فكري، لم يثبت أن أهل الشام لقوا عناء في حجه إلى مكة، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته بل أنه تركهم يأتون في صلاتهم بإمام منهم. غير أن الدكتور فكري يشك في صحة الحديث المنسوب إلى الزهري مستندا إلى الاستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري الذي قال بهذا الرأي في كتابه «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» (بيروت، ١٩٦٠م)، ص ٩٩، ولكن الحديث صحيح رواه سفيان عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه - كما جاء في صحيح البخاري. أما المشكوك فيه هو أن يكون الزهري قد شهد أصلا اجتماع عبد الملك بأهل الشام الذين ضجوا من منعهم من الحج إلى مكة. وهذا أمر قد يكون مستحيلا أو غير مقبول لأن عمر الزهري في ذلك الوقت لم يكن قد تجاوز سن الخامسة عشر ربيعا إذ يقرر الدكتور الدوري أن الزهري ولد في واحد من أعوام ٥٠ و ٥١ و ٥٦ و ٥٨ للهجرة، وكان الشروع في بناء القبة قد بدأ في عام ٦٦ وكان الانتهاء منه في عام ٧٢هـ. ثم أن الحديث يتعلق بشد الرجال إلى المسجد الأقصى وليس بالحج إليه. ويبدو أن الدكتور فكري فطن إلى هذه الحقيقة فيقول «وحتى إن صح الحديث فإنه يشير إلى المسجد الأقصى وهو

غير الصخرة. وهذه ملاحظة مهمة وقد لا يقل عنها أهمية ما أبرزه الدكتور فكري أن اليعقوبي انفرد من بين الرواة القدامى، بذكر هذه الرواية التي لم يشر إليها المؤرخون المعاصرون له، مثل ابن الفقيه والبلاذري والطبري، وهذا مما يقوى الشك في الرواية كلها. بل أن اليعقوبي متهم بالتحامل على عبد الملك^(٩) ومع ذلك فإن رواية اليعقوبي وجدت لها صدى عند بعض المؤرخين المتأخرين، ومن بين هؤلاء القلقشندي الذي يقول في كتابه «مآثر الأناقة في معالم الخلافة» الجزء الأول، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، (بيروت، د.ت)، ص ١٢٩: «لما ولي عبد الملك الخلافة منع الناس من الحج من حيث إن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه على الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببית المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويقفون عندها فيقال: إن ذلك سبب التعريف ببیت المقدس ومساجد الأمصار».

وواضح أن مسلمي الشام أعربوا لعبد الملك، لو صحت رواية اليعقوبي وفيما نقله القلقشندي، عن اعتراضهم على منعهم من الحج إلى بيت الله الحرام بمكة، وواضح أيضا أنهم ما كانوا ليجهلوا القدر الحقيقي لبیت المقدس والصخرة. وقد أثبت ابن تيمية في ص ٤٤٠ من كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» ما جاء عند مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إن امرأة اشتكت شكوى فقالت إن شفاني الله لأخرجن فلأصلين في بيت المقدس فبرأت ثم تجهزت تريد

الخروج فجاءت ميمونة زوج النبي (ﷺ) فأخبرتها بذلك فقالت: إجلسي فكل ما صنعت وصلي في مسجد الرسول فإنني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد الكعبة».

ونعود إلى رسالة ابن تيمية في زيارة بيت المقدس لنتابع ما ذكره بخصوص الصخرة^(١٠)، التي نفى عنها كل الفضائل التي شاعت في عصره وقال [وما يذكره بعض الجهال فيها من أن هناك أثر قدم النبي (ﷺ) وأثر عمامته وغير ذلك فكله كذب. وأكذب منه من يظن أنه موضع قدم الرب (ترجم ماثيوس كلمة الرب بكلمة عيسى عليه السلام) وكذلك المكان الذي يذكره أنه مهد عيسى عليه السلام كذب. وإنما كان موضع معمودية النصارى، وكذا من زعم أن هناك الصراط (وهو عند ماثيوس: في ترجمته وادي يهوشافاط) والميزان أو أن السور الذي يضرب به بين الجنة والنار وهو ذلك المبنى شرقي المسجد، وكذلك تعظيم السلسلة أو موضعها ليس مشروعاً].

ونتوقف قليلاً أمام فهم ماثيوس لنص ابن تيمية أو الطريقة التي قدمه بها إلى قراء غير مسلمين فالرب هو عيسى عليه السلام، والصراط هو وادي يهوشافاط وربما كان الذي أغرى ماثيوس باعتبار أن الرب هو عيسى عليه السلام رجوعه كما بين في الحاشية رقم ٣٦، ص ١٨ من مقاله إلى كتاب Le Strange, Palestine under the Moslems (London & Boston, 1980), p. 136. والذي رجع مؤلفه إلى كتاب «اتحاف

جستنيان إرسال أعمدة أخرى تحل محلها، وهذا ما حدث بالفعل (الفقرة ٣٦٥) من كتاب The Chronicle of Theophanes, trans H. Turtledove (PA: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 64. قال ماثيوس، كما سيلي، أن معاوية صلى بكنيسة الجتسمانية، ولكنه لا يذكر مصدر معلوماته ولعله مصدر بيزنطي، أنظر أيضاً حاشية رقم ١٩ من هذا المقال.

(١٠) عن قبة الصخرة وروعة تصميمها وجمال زخرفتها. راجع أحمد فكري، ص ص ١٢ - ١٨.

(٩) هذا هو رأي الدكتور أحمد فكري، ص ٢١ وحاشية ١٥: وقد أشار إلى S. D. Goiten, "The Historical Background of the Erection of the Rock", JAOS, vol. 70 (1950), pp. 104 - 108. ومن الطريف أن المؤرخ البيزنطي ثيوفانيس ذكر أن عبد الملك عندما أراد إعادة بناء الكعبة أمر بأن تؤخذ لهذا الغرض أعمدة من كنيسة الجتسمانية في بيت المقدس ولكن صديقه سرجيوس بن منصور، وكان مسيحياً ومن المقربين إليه، طلب منه ألا يفعل ذلك وليرضى عبد الملك التمس مع صديقه باتريكيوس شريكه في زعامة مسيحي فلسطين من الأمباطور

جهة القبلة وهو على أعمدة^(١٣) وأيا كان الأمر فقد نفى ابن تيمية نفياً قاطعاً أن يكون على الصخرة أثر قدم النبي (ﷺ).^(١٤)

ونعرض بعد ذلك ما ذهب إليه ماثيوس في تلخيصه لرسالة ابن تيمية من أن الصراط إنما هو وادي يهوشافاط، ويهوشافاط هو الاسم الذي عرف به وادي قدرون الذي يبدأ من الشمال الغربي لمدينة القدس فيتجه أولاً نحو الشرق حتى يصل إلى الزاوية الشمالية لسور المدينة ثم ينحرف بميل حاد نحو الجنوب. وهو يفصل بين سور المدينة الشرقي وبين جبل الزيتون وجبل بطن الهواء، والسائد لدى كثير من الطوائف المسيحية واليهودية أن الحشر يوم القيامة سيكون في هذا الوادي^(١٥)، ولعل في هذا توضيح كاف للسبب الذي جعله يترجم الصراط بوادي يهوشافاط حتى يفهم عنه القراء غير المسلمين. وهذا يكشف عن إدراك ابن تيمية الكامل لما يروج له اليهود والنصارى من أفكار انتقلت منهم إلى المسلمين.

وأنقل عن كتاب «اتحاف الاخصا بفضائل

في بعض آيات القرآن الكريم عن انحراف اليهود عن ملة إبراهيم عليه السلام وأن إبراهيم عليه السلام ما كان يهودياً ولكن كان حنيفاً مسلماً. فيكون المسلمون وحدهم أحق من غيرهم برعاية الصخرة، ولذلك بنى القبة ليصد اليهود عن الصخرة وأغلق أبوابها أمامهم، ولكن الدكتور فكرى يقرر أنه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين والمفسرين ما يؤيد هذا الرأي أو ما يؤيد الأسباب الأخرى التي أوردها غير أنه يعتقد أن السبب الرئيس لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك على تخليد ذكرى أولى القبلتين، وكان في ذلك يقتضى أثر عمر بن الخطاب الذي كرم الصخرة عندما تسلم بيت المقدس إذ حرص على إزالة الزبالة عنها وقد سبق أن أوردنا قول ابن تيمية عن هذا الأمر. راجع أحمد فكرى، ص ٢٠ وما يليها. قارن، زكريا بن محمد بن محمود القزوينى، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ١٦١، الذي يقول بوجود أثر لقدم الرسول (ﷺ) على الصخرة.

(١٥) سيد فرج راشد، القدس عربية إسلامية (الرياض: دار المريخ للنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢٩. يهوشافاط تعنى «يهوه يقضى» ويعتقد النصارى أن السيد المسيح عليه السلام سيبعث على جبل الزيتون بجوار هذا الوادي وحيث سيكون الحساب يوم القيامة.

الاخصا بفضائل المسجد الأقصى^(١٦) فنقل عنه عبارة أن أثر القدم هنا (على الصخرة) هو أثر الرسول (ﷺ) عندما رقى البراق ليعرج به في السماء» وأضاف Le Strange أنه زمن الصليبيين سمي أثر القدم بأثر قدم عيسى عليه السلام، والنص الذي أورده مؤلف «اتحاف الاخصا» منقول بدوره عن كتاب «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»^(١٧) الذي يذكر مؤلفه أنه رأى في شرح الموطأ للإمام أبى بكر بن العربي قوله في تفسير قوله تعالى «وأنزلنا من السماء ماء بقدر» فذكر أربعة أقوال رابعها قيل من أن مياه الأرض كلها تخرج من تحت صخرة بيت المقدس، وهي من عجائب الله تعالى في أرضه فإنها صخرة في وسط المسجد انقطعت من كل جهة لا يمسكها إلا الذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه في أعلاها من جهة الغرب قدم النبي (ﷺ) حين ركب البراق وقد مالت من تلك الجهة لهيئته، وفي الجهة الأخرى أثر أصابع الملائكة التي أمسكتها إذ مالت به.. وموضع القدم الشريف اليوم في حجر منفصل عن الصخرة محاذ لها آخر جهة الغرب من

(١١) راجع مقدمة كتاب «اتحاف الاخصا...» عن Strange وعدم دفنه، راجع محمود إبراهيم، ص ص ٨٧، ٩٠، ٩٨ - ١٠١.

(١٢) راجع حاشية رقم ٨: محمود إبراهيم، ص ص ١٧٢ - ١٧٧.

(١٣) «اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الأقصى» ص ١٣٤ وما يليها، عن تعظيم آثار الأقدام راجع كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية، ص ٤٢٧.

(١٤) عرض الدكتور أحمد فكرى لسبب بناء قبة الصخرة وقال أن المفسرين القدامى مثل الطبرى والبخارى لم يشيروا إلى ما لذلك من علاقة بتخليد ذكرى الإسراء، وإذا كان عبد الملك قد قصد ذلك فلم يسجل داخل القبة الآيات القرآنية التي تذكر الإسراء، في حين أنه اختار من سورة الإسراء آية لا ذكر فيها للإسراء وهي قوله تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وناقش أسباباً أخرى أعرض عن الأخذ بها وانتهى إلى رأى شخصي ملخصه أن اليهود كانوا يقدسون الصخرة لزعمهم أن إبراهيم عليه السلام هم بأن يذبح فوقها ابنه اسحق!! وكانوا يزورونها للتبرك بها. وكانت هذه الزيارات تزعج المسلمين وتضايقهم في صلاتهم في الحرم الشريف وفي المسجد الذي كان بناءه عمر بن الخطاب أمام الصخرة. ولعل اليهود كانوا يتطاولون على الصخرة ويقتطعون منها قطعاً ويبيعونها، مثلما فعل الفرنج المسيحيون عندما احتلوا بيت المقدس وقد بنى الدكتور أحمد فكرى رأيه على ما جاء

الغرام لزيارة الخليل»^(١٧) كمصدر لمعلوماته.

وينهى ابن تيمية عن [زيارة معابد الكفار مثل الموضع المسمى «بالقيامة» أو «بيت لحم» أو «صهيون» أو غير ذلك مثل «كنائس النصارى» .. ومن زارها معتقدا أن زيارته مستحبة .. فهو ضال خارج عن شريعة الإسلام، يستتاب فإن تاب وإلا قتل] ويقول إن الأئمة والعلماء اختلفوا في جواز الصلاة فيها، ولكن ينهى عن الصلاة فيها إذا كان بها صور [وهذا منصوص عن أحمد وغيره وهو مروي وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره، فإن النبي (ﷺ) قال: «لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة» ولما فتع النبي (ﷺ) مكة كان في الكعبة تماثيل فلم يدخل الكعبة حتى محيت تلك الصور، والله اعلم].

ويعلق ماثيوس في الحاشية رقم (٤٠)، ص ١٩ من مقاله على هذه الفقرة بأنه قيل أن معاوية بن أبي سفيان، عندما بويغ بالخلافة في بيت المقدس صلى عند الجلجثة (الجلجلة) (Golgotha) والجتسمانية (Gethsemane) وقبر مريم ولكنه يقول إنه نسي مصدر هذه المعلومات، ولعله مصدر بيزنطى، كما وأنه لم يعرف بهذه المواقع.

يزعم المسيحيون أن الجلجلة هو الموقع الذي صلب فيه السيد المسيح عليه السلام، وفيه تناثرت دماؤه وأن الجتسمانية هي الموقع الذي صلى به السيد المسيح وفيه أسربعد أن خانه يهوذا.^(١٨)

المسجد الأقصى» بعض ما ذكره بخصوص السلسلة التي قال ابن تيمية أن تعظيمها غير مشروع فهي على حد قول مؤلف الكتاب «آية من آيات النبي داود عليه السلام». وكان إذا حكم بين إثنين من بنى اسرائيل بحكم الله سأل الله تعالى أن يريه برهانا يعرف الصادق من الكاذب فأنزل الله عليه سلسلة من نور من السماء معلقة في الموقع الذي عند صخرة بيت المقدس بين السماء والأرض فإذا حكم بحكم بعث ناسا إلى الموضع الذي فيه السلسلة فمن كان كاذبا لم ينلها حتى وقع المكر بين الناس وخبثت البواطن فارتفعت السلسلة من ذلك الوقت.^(١٩) ويلاحظ أن ماثيوس لم يذكر السلسلة في ملخصه.

ويقرر ابن تيمية بعد ذلك [أنه ليس في بيت المقدس مكان يقصد للعبادة سوى المسجد الأقصى]. وعند ماثيوس بيت المقدس هو منطقة الحرم في حين أن ابن تيمية يقول [أنه ليس بيت المقدس مكان يسمى «حرما»] كما سيلي.

ولا يعترض ابن تيمية على زيارة قبور الموتى والترحم عليهم وإنما تكون الزيارة [كما كان النبي (ﷺ) يعلم أصحابه] وفهم ماثيوس أن المقصود بالموتى هنا إنما هم الأنبياء فيقول في ص (٥) حاشية (١٦) من مقاله. «إن قبور الأنبياء من الأسلاف (أي إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف) عليهم السلام» توجد تحت مسجد حبرون (الخليل) ويحيل على كتاب أبي الفداء، وهو من هذه المدينة، وهو بعنوان «مثير

168 - 166 وقد اهتم الامبراطور قسطنطين بعد عام ٣٢٥ م ببعض هذه المواقع وتبنى برنامجا لتشديد الكنائس عندها. وسجل الحجاج المسيحيون، عند زيارتهم لبيت المقدس، وصفا لتلك المواقع وما كان يجرى من طقوس واحتفالات عندها. راجع J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Warminster, England, 1977), p. 177 (on Golgotha), 157 f. (On Gethsemane). وراجع أيضا الدراسة التي قدم بها هذا المؤلف لرحلات قامت بها الراهبة إيجيريا إلى فلسطين بين عامي ٢٨١ و ٢٨٤ م. وذكر في تلك الدراسة من سبقها من حجاج تحدثوا مثلها عن هذين الموقعين، J. Wilkinson,

(١٦) إتحاف الأخصا، ص ١٥٨ وما يليها، القزويني، ص ١٦٠.
(١٧) اعتمد مؤلف إتحاف الأخصا على كتاب «مثير الغرام في فضل الخليل عليه السلام» وهو من تأليف إسحق بن إبراهيم بن أحمد التدمري الشافعي المتوفى سنة ٨٣٢ هـ وقال أنه يشتمل على أصل الكتاب المسمى «بمثير الغرام» وربما قصد ماثيوس هذا الكتاب الأخير. راجع إتحاف الأخصا، ص ٢٩.

(١٨) عن المواقع المقدسة عند المسيحيين في بيت المقدس مثل (الجلجلة) و (الجتسمانية) وغيرهما راجع J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, (Princeton, 1978), pp. 104 - 108, 110, 137.

قربة محرم بلا ريب ويُنْفَى أن لا يشتبه بهم ولا يكثر سوادهم، وليس السفر إليه مع الحج قربة].

وقد صحح الكاتب في نشره للمخطوطة التي تضمنت الرسالة كلمة الضلال بكلمة الضلال، على أساس إن الضلال جمع لكلمة ظل وهي تعنى «الناس والأشخاص» (حاشية ٤٧)، ص ١٩ والأصح، بطبيعة الحال، كلمة الضلال كما جاء في المخطوطة.

ويخطئ ابن تيمية [قول القائل: قدس الله حجتك قول باطل لا أصل له كما يروى: «من زارني وزار أبي في عام واحد ضمنت له الجنة»، فإن هذا كذب باتفاق أهل المعرفة بالحديث، بل وكذلك كل حديث يروى في زيارة قبر النبي (ﷺ) فإنه ضعيف بل موضوع].

وفي الحاشية رقم (٥٠) ص ١٩ يقول الكاتب تعليقا على كلمة «أبي» أن ابن تيمية يعنى بها إبراهيم عليه السلام. وفي رأيه أن «إبراهيم» و«حبرون» قد يستخدمان للدلالة على بيت المقدس وفلسطين بصفة عامة، والذي نلاحظه أن الكاتب رغم تكذيب ابن تيمية للحديث، يميل إلى التسليم بصحته. ولعل الذي أغراه بذلك ما نقله في الحاشية نفسها عن الفصل الثالث من كتاب ابن الفركاح «باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس» من أن هناك عددا من الأحاديث عن فضائل الجمع بين الحج إلى بيت المقدس والحج

ومن المهم بلا شك تبين هدف معاوية من الصلاة بهذه المواقع المسيحية، إذا كان لنا أن نسلم بهذا الزعم، إلا أن يكون ذلك حرصا منه على إدخال الطمأنينة إلى نفوس رعاياه من المسيحيين.^(١٩)

ويقول ابن تيمية أنه [ليس ببيت المقدس مكان يسمى «حرما» ولا بتربة الخليل ولا بغير ذلك من البقاع إلا ثلاثة أماكن: أحدها هو حرم باتفاق المسلمين وهو حرم مكة، شرفها الله تعالى، والثاني حرم عند جمهور العلماء، وهو حرم النبي (ﷺ)، والثالث «وج» وهو واد بالطائف.. وأما ما سوى هذه الأماكن الثلاثة فليس حرما عند أحد من علماء المسلمين، فإن الحرم ما حرم الله صيده ونباته..] فلا يصح ما ذكره ماثيوس من أن بيت المقدس هو منطقة الحرم كما اسلفنا. وحتى وادي «وج» فقد اختلف العلماء في اعتباره حرما. ويقول ابن تيمية في كتابه «اقتفاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم»، ص ٤٣٤، وفي وادي «وج» الذي بالطائف نزاع بين العلماء، ويقول: الأقصى اسم للمسجد كله، ولا يسمى هو ولا غيره حرما، وإنما الحرم بمكة والمدينة خاصة.

أما عن وقت زيارة بيت المقدس فيقول ابن تيمية [إنها مشروعة في جميع الأوقات، ولكن لا ينبغي أن يؤتى في الأوقات التي تقصدها الضلال: مثل وقت النحر فإن كثيرا من الضلال يسافرون إليها ليقفوا هناك، والسفر إليه لأجل التعريف به معتقدا أن هذا

(١٩) أنظر A. S. Triton, *Non Moslem Subjects of the Caliphs* والذي ترجمته حسن حبشي بعنوان، *أهل الذمة في الإسلام*، ط ٢ (القاهرة، ١٩٦٧م)، ص ١١٢، ويرد تریتون رواية صلاة معاوية في المجلة والجسمانية ومصدره *Chronico Minora, C.S.C. O (Corpus Scrip-torum Christianorum Orientalium)*, Ser. III, vol. 4, p. 70 ff. ذكر المؤرخ البيزنطي ثيوفانيس أن زلزالا دمر بعض أجزاء من كنيسة الرها، فأمر معاوية بإعادة بنائها.. راجع *The Chronicle of Theophanes* المذكور في حاشية رقم ٩ فقرة ٢٥٦.

Egeria's Travels to the Holy Land., Newly translated with supporting documents and notes, revised edition (Warminster, Eng-land, 1981), pp. 53, 135, 158, 181, 241. من كلمة جيت «بمعنى معصرة الزيتون. وتقع الجسمانية الى الشرق من وادي يهوشافاط وبها حديقة كان يتردد عليها السيد المسيح عليه السلام مع حواريه. ويتردد في المصادر المسيحية أنه عليه السلام بعد تناول العشاء الأخير خانه يهوذا وأرشد عنه، راجع حاشية رقم ٩ من هذا المقال.

إلى مكة في عام واحد. (٢٠)

ويرى ابن تيمية أن [السفر إلى عسقلان في هذه الأوقات ليس مشروعاً، ولا واجباً ولا مستحباً، ولكن عسقلان وكان لسكناها وقصدها فضيلة لما كانت ثغراً للمسلمين يقيم بها المرابطون في سبيل الله]. ويضيف ابن تيمية أنه لا يستحب السفر إلى [جبل لبنان وأمثاله من الجبال، وليس فيه أحد من الصالحين المتبعين لشريعة الإسلام ولكن فيه كثيراً من الجن...]. (٢١)

وإلى هنا تنتهي رسالة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في زيارة بيت المقدس. وقد تابعنا ماثيوس في تلخيصه وعرضه لها مع الاستعانة بنص أقوال ابن تيمية وبيعض ما جاء في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم».

وإكمالاً للفائدة نلحق هذه الرسالة بفتوى لشيخ الإسلام عندما سئل يرحمه الله عن «زيارة القدس وقبر الخليل عليه السلام»، وما في أكل الخبز والعدس من البركة ونقله من بلد إلى بلد للبركة وما في ذلك من السنة والبدعة وكان المرحوم عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم الذي قام بنشر فتاوى ابن تيمية قد الحق هذه الفتوى برسالته في زيارة بيت المقدس في المجلد السابع والعشرين من فتاواه.

وتتلخص إجابة شيخ الإسلام في هذه الفتوى في عدة نقاط نورد أهمها فيما يلي:

(٢٠) أرجع ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم» ص ٤٢٨ حيث يقول «أن النبي (ﷺ) لما أتى بيت المقدس ليلة الإسراء صلى فيه ركعتين، ولم يصل بمكان غيره، وحديث المعراج فيه ما هو في الصحيح وفيه ما هو في السنن أو في المسانيد، وفيه ما هو من الموضوعات المختلفة مثل ما يرويه بعضهم فيه» «أن النبي (ﷺ) قال له جبرائيل: هذا قبر أبيك إبراهيم، إنزل فصل فيه، وهذا بيت لحم مولد أخيك عيسى أنزل فصل فيه».. ويقول «وبيت لحم كنيسة من كنائس النصارى، وليس في إتيانها فضيلة عند المسلمين سواء كان مولد عيسى أو لم يكن.. ولم يأت قبر إبراهيم الخليل عليه السلام أحد من الصحابة أو التابعين للصلاة عنده ولا الدعاء ولا

إن [السفر إلى بيت المقدس للصلاة فيه والاعتكاف أو القراءة أو الذكر أو الدعاء فمشروع مستحب.. وأما السفر إلى مجرد زيارة «قبر الخليل» أو غيره من مقابر الأنبياء والصالحين ومشاهدتهم وآثارهم فلم يستحبه أحد من أئمة المسلمين لا الأربعة ولا غيرهم، بل لو نذر ذلك ناذر لم يجب عليه الوفاء بهذا النذر عند الأئمة الأربعة بخلاف المساجد الثلاثة، فإنه إذا نذر السفر إلى المسجد الحرام لحج أو عمرة لزمه ذلك باتفاق الأئمة، وإذا نذر السفر إلى المسجدين الآخرين لزمه السفر عند أكثرهم. ولهذا لا يجب السفر إلى غير المساجد الثلاثة لأنه ليس بطاعة...].

[وأما أكل الخبز والعدس المصنوع عند «قبر الخليل عليه السلام» فهذا لم يستحبه أحد من العلماء، لا المتقدمين ولا المتأخرين، ولا كان هذا مصنوعاً لا في زمن الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا بعد ذلك إلى خمسمائة سنة من البعثة حتى أخذ النصارى تلك البلاد، ولم تكن القبة على قبره مفتوحة بل كانت مسدودة، ولا كان السلف من الصحابة والتابعين يسافرون إلى قبره ولا قبر غيره، ولكن لما أخذ النصارى تلك البلاد فسوا حجرتة واتخذوها كنيسة، فلما أخذ المسلمون البلاد بعد ذلك اتخذ ذلك من اتخذ مسجداً وذلك بدعة منهي عنها... ثم وقف بعض الناس وقفا للعدس والخبز، وليس هذا وقفاً من الخليل ولا من أحد من بنى إسرائيل، ولا

كانوا يقصدونه للزيارة أصلاً.

(٢١) قارن قول ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الطريق المستقيم» ص ٤٢٩، بأنه لما استولى النصارى على مناطق من الشام في أواخر المائة الرابعة لما أخذوا البيت المقدس بسبب استيلاء الرافضة على الشام، لما كانوا ملوك مصر - والرافضة أمة مخذولة ليس لها عقل صحيح ولا دين مقبول ولا دنيا منصور - قويت النصارى، وأخذت السواحل وغيرها من الرافضة وحينئذ نقيت النصارى حجرة الخليل صلوات الله عليه وجعلت له باباً وأثر النقب ظاهر في الباب فكان اتخاذ ذلك معبداً مما أحدثه النصارى ليس من عمل سلف الأمة وخيارها.

من النبي (ﷺ) ولا من خلفائه، بل قد روى عن النبي (ﷺ) «انه أطلق تلك القرية للدارميين» ولم يأمرهم أن يطعموا عند مشهد الخليل عليه السلام لا خبزاً ولا عدساً ولا غير ذلك، فمن اعتقد أن الأكل من هذا الخبز والعدس مستحب شرعه النبي (ﷺ) فهو مبتدع ضال .. بل من اعتقد أن العدس مطلقاً فيه فضيلة فهو جاهل، والحديث الذي يروى «كلوا العدس فإنه يرق القلب وقد قدس فيه سبعون نبياً» حديث مكذوب مختلق باتفاق أهل العلم ولكن هو مما اشتهاه اليهود. وقال الله تعالى «اتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» ومن الناس من يتقرب إلى الجن بالعدس فيطبخونه عدساً ويضعونه في المراحيض أو يرسلونه، ويطلبون من الشياطين بعد ما يطلب منهم، كما يفعلون مثل ذلك في الحمام، وغير ذلك وهذا من الإيمان بالجبت والطاغوت.

وجماع دين الإسلام أن يعبد الله وحده لا شريك له، ويعبد ما شرعه سبحانه وتعالى على لسان نبيه محمد (ﷺ): من الواجبات والمستحبات والمندوبات فمن تعبد بعبادة ليست واجبة ولا مستحبة فهو ضال والله أعلم.

وكنا نود لو ظفرنا من بعض ناشري رسائل ابن تيمية وفتاويه والمهتمين بدراساتها بمعلومات تحدد زمن كتابته، يرحمه الله، لهذه الرسالة التي عرضنا لها فيما سبق. وإن كان قد ذكر أن سبب اعتقاله بقلعة دمشق في السادس عشر من شعبان من عام ٧٢٦هـ فتياً وجدت بخطه بتحريم شد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجد رسول الله

(ﷺ) بالمدينة، والمسجد الأقصى، وأنه لا يجوز شد الرجال لزيارة قبور الأنبياء عليهم السلام وقبور الصالحين^(٢٢)، وذكر البعض أنه سبق لابن تيمية أن أصدر مثل هذه الفتوى قبل ذلك بعشرين عاماً^(٢٣). وقال آخرون أنه أصدرها قبل ذلك بسبعة عشر عاماً^(٢٤). ويتساءلون ما الذي جد حتى تكون هذه الفتوى سبباً في اعتقاله بقلعة دمشق، وإذا كان المقصود بهذه الفتوى الرسالة التي نحن بصددتها أو بعضها منها، فإن صدورها ربما كان في عام ٧٠٦هـ أو في عام ٧٠٩هـ ولا نجزم بذلك. وقد يرجح أيضاً أن تكون الرسالة قد كتبت بعد ذلك بثلاث سنوات. ذلك أنه، كما جاء في أحد المراجع، حدث أن جاءت الأنبياء إلى مصر، حيث كان ابن تيمية يقيم بها، في رجب وشعبان من عام ٧١٢هـ بتحريك التتار من جديد لمهاجمة دمشق، فقرر السلطان الناصر محمد ابن قلاوون الخروج بنفسه إلى دمشق وملاقاة التتار، وطلب من ابن تيمية أن يصحبه وأن يكون في جانبه في قتاله مع التتار فتوجه معه الشيخ إلى الشام، ولكن تحقق للسلطان في الطريق أن التتار رجعوا إلى بلادهم فعاد إلى مصر وآثر ابن تيمية مفارقة الجيش في غزة وقصد بيت المقدس حيث أقام عدة أيام قبل أن يعود إلى دمشق^(٢٥)، ولعلنا نفترض أن يكون الشيخ قد رأى بنفسه ما كان يمارسه زوار بيت المقدس والمسجد الأقصى وقبة الصخرة من شعائر لا يرضى عنها الإسلام فدبج هذه الرسالة ليوضح بها الأصول التي يجب مراعاتها عند زيارة هذه الأماكن المباركة الطيبة والبعد كل البعد عما تدعو إليه بعض الفرق الدينية والجماعات الصوفية وعما عساه أن يكون قد

المؤلف أن سبب اعتقال شيخ الإسلام بقلعة دمشق إنما كان خصومه ظفروا له بجواب متعلق بمسألة شد الرجال إلى قبور الأنبياء والصالحين كان قد أجاب به من نحو عشرين سنة.

(٢٤) أحمد القطان ومحمد الزين، شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية، جهاده، دعوته، عقيدته (الكويت: مكتبة السندس

١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٧٨.

(٢٥) القطان والزين، ص ٧٥.

(٢٢) انظر ملخصاً لصورة الفتيا عند، محمود مهدي الاستانبولي، ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، ط ٢ (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، ص ١٥٦ - ١٥٩، وقد ذكر مؤلف هذا الكتاب أن هذه الفتيا كانت آخر ما أجاب به شيخ الإسلام.

(٢٣) محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ٣٧ ذكر

وقد جلب كل ذلك على ابن تيمية عداً خصومه الذين تكتلوا عليه فكانت محن اعتقاله بدمشق ومصر حتى انتهى به المطاف إلى قلعة دمشق حيث لقي ربه في العشرين من ذي القعدة من عام ٧٢٨هـ وذلك بعد حياة حافلة جمعت بين الجهاد الحق فلم يتردد في خوض القتال ضد التتار وضد الرافضيين من أعداء الإسلام المتآمرين عليه. واضطلع، يرحمه الله، برسائله الإصلاحية دون ما وهن أو ضعف ولم ينل منه خصومه الذين استعدوا عليه السلطان فمضى تاركاً هذا الأثر العظيم المتمثل في تراثه الذي هو بمثابة رسالة تتجدد يخاطب بها شيخ الإسلام جيلاً بعد جيل من وراء حجب الغيب. فالخطر يعود من جديد والعالم الإسلامي يوشك أن يقع بين شقى الرحى، إمبريالية غربية وشرقية وصهيونية متآمرة معهما ودعوات تمزق شمله وتزعزع عقيدته. فهذه الرسالة التي نحن بصددنا أراد بها شيخ الإسلام ألا يقتصر تقديس المسلم لبعض الأماكن التي كرمها الله على مجرد زيارتها والتبرك بها، وبشرط ألا يخرج ذلك على ما قضت به السنن الصحيحة، وإنما يجب أن يدفعه تعظيمه لها أن يسلك الطريق الذي يقضى

تسلل من بعض عقائد اليهود والنصارى وكأني بالشيخ، يرحمه الله، خشى أن يظن المسلمون لفرط يأسهم من إنقاذ بلادهم من أخطار محدقة بها، أن التبرك بالأنبياء والصالحين بشد الرجال إلى قبورهم هو البديل عن الجهاد الحق الذي أمر به دينهم، ذلك الدين الذي يحض على الجهاد في سبيل الله ولا يعرف السلبية والانعزالية.

وسواء أكانت الرسالة قد كتبت عن زيارته لبيت المقدس أو قبلها أو بعدها فمما لا شك فيه أن ابن تيمية شهد الكثير من المحن التي تعرض لها العالم الإسلامي كان من بينها بل ومن أهمها، ما تخلف عن إجلاء الصليبيين عن فلسطين عام ٦٩٠هـ نهائياً على يد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون^(٢٦) وخطر التتار الجاثم على قلب العالم الإسلامي^(٢٧) وما طرأ على الإسلام من دعوات طوائف الرافضيين من الباطنية والإسماعيلية والحاكمية والنصيرية والمتصوفة مما كاد أن يفسد أصول العقيدة الإسلامية، ومحاولات اليهود والنصارى إفساد حياة المسلمين.^(٢٨)

أخرى بزحفهم على دمشق عام ٧٠٢هـ وأخذ ابن تيمية يثبت المدافعين عنها مذكراً بآيات الله في الجهاد حتى تحقق الانتصار العظيم عليهم في موقعة شقجوب وهي عين ماء جنوب دمشق، في عصر اليوم الرابع من رمضان من عام ٧٠٢هـ، ص ٢٤ وما يليها، الاستانبول، ص ٢٢ وما يليها.

(٢٨) استغلت بعض هذه الطوائف انشغال المسلمين بقتال التتار فحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصى عدده إلا الله وأقاموا سوقهم بالساحل عشرين يوماً يبيعون في المسلمين والخيل والسلاح لأهل قبرص فشن عليهم ابن تيمية حملة غزت مراكزهم في الشام في عام ٧٠٥هـ، وكان قد سبق أن قاتلهم في عام ٦٩٩هـ ورد ما كانوا قد استباحوه من المسلمين منهم. وإذا كانت هناك ثمة أخطار أخرى فهي انتشار الحانات وشيوع شرب الخمر فكان يهاجمها ويدمر أوانيها ويضرب معاقريها. وقد أنكر بدع الصوفية وخاصة في مصر، الاستانبول، ص ٣٦، ٤٧ وما يليها، محمد كرد علي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، ط ٣ (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)، ص ٢٢ وما يليها وراجع بصفة عامة، اقتضاء الصراط المستقيم، مقدمة الكتاب لـ محمد حامد الفقى ص ١ - ن.

(٢٦) «وفي دمشق كان ابن تيمية في ريعان شبابه وهو يشارك في الأفراح الشعبية وفي الاحتفالات التي دامت شهراً كاملاً حيث احتفل السلطان الأشرف خليل وتوج باعتباره محرراً للشام»، القطان و الزين، ص ١٤.

(٢٧) ولد ابن تيمية في حران في العاشر من ربيع الأول ٦٦١هـ وهاجر به أبواه مع أخوته إلى دمشق تخلصاً من ظلم التتار ٦٦٧هـ الذين كانوا قد غزوا بغداد في ٦٥٧هـ وأزالوا الخلافة العباسية، وبعد ذلك فتحوا الشام عام ٦٩٩هـ بعد انتصارهم على السلطان الناصر محمد بن قلاوون، ولم يخرج ابن تيمية إلى مصر مع من خرجوا من علمائها وكبرائها بل بقى بالمدينة يحض الناس على الجهاد ونجح في إقناع قائد التتار، غازان، وكان مسلماً بعدم دخول دمشق، ولكنهم عاودوا الكرة وصمدت قلعة دمشق بفضل استئثار ابن تيمية لحماس المدافعين عنها. ولما خرج التتار من المدينة ومعهم أسرى من المسلمين وأهل الذمة سعى ابن تيمية لفك أسرهم فاستجاب غازان ولكنه احتفظ بأسرى أهل الذمة فقال ابن تيمية «بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا نفتكهم» وهذا ما قاله ابن تيمية في الرسالة القبرصية التي بعث بها إلى ملك قبرص... وأطلقنا من النصارى من شاء الله» ولم يتوقف خطر التتار فعادوا الكرة مرة

أصول دينه أن يتبعه وهو طريق الجهاد بكل ما يملك من قوة ولا يستسلم لسلبية عاجزة، فرسالة شيخ الإسلام رحمه الله دعوة لتخليص المسجد الأقصى السليب من ريقة الصهيونية وتخليص العالم الإسلامي من كل ما يعيق وحدته ويلزم المسلمين باتباع شريعة الإسلام وتطهيرها من كل ما علق بها من شوائب ومظاهر سطحية لا تمت للإسلام بصلة. وإذا كان ماثيوس قد اهتم بابن تيمية عندما نشر مقاله في عام ١٩٣٦م، لأن قيام المملكة العربية السعودية ثمرة من ثمار دعوته الإصلاحية، وكان العالم حديث عهد بها، فهل كان مدركا أن عام ١٩٣٦م قد شهد أيضا انفجار ثورة الشعب الفلسطيني العربي في وجه الاستعمار البريطاني الذي كان يعمل جاهدا، مؤيدا بقوى امبريالية أخرى، لتسليم فلسطين للصهيونية الباغية؟

ملاحظات على نص رسالة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في زيارة بيت المقدس كما نشرها ماثيوس وذلك بعد مقابلته مع النص الذي نشره المرجوم عبد الرحمن بن قاسم بمساعدة ابنه محمد في المجلد السابع والعشرين من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص ص ٥ - ١٩)

ص ٧	سطر ٢	ونستشهديه	صحتها «ونستهديه»
	سطر ٧	ثلثه	صحتها «ثلاثة»
	سطر ١١	عما المسلمون	صحتها علماء المسلمين «وقد ذكر ماثيوس في حاشية رقم (٧) ص ١٧ أن «المسلمين» وردت هكذا في المخطوطة وواضح أن تصحيحه كان خطأ.
	السطر الأخير	يأتى	صحتها «يؤم» وهي في المخطوطة «يام» فتكون كلمة «يؤم» هي الصحيحة وليس «يأتى»
ص ٨	سطر ١٠	واجب	صحتها «وجب» في المخطوطة وجب وهو الصحيح.
	سطر ١٣	الأكثرين	صحتها الأكثرين.
	سطر ١٩	ولو	صحتها «أما ولو» وهذا ما جاء في المخطوطة وهو الصحيح.
	سطر ٢٠	واجب	صحتها «وجب» وهذا ما جاء في المخطوطة وهو الصحيح.
ص ٩	سطر ١٢	قبا	صحتها «قبا».
	السطر الأخير	تتخذون	صحتها «تتخذوا».
ص ١٠	سطر ٧	المذكوبة الموضوعة	صحتها «مذكوبة. موضوعة».
	سطر ٩	شريعة	صحتها «شرعية».
	سطر ١٨	لأبالقبة	صحتها «كألقبة».
ص ١١	سطر ١١	كما الوصل	صحتها «كما الوصل».
	سطر ١٣	مصل	صحتها «مصل».
	سطر ١٥	المصل	صحتها «المصل».
	سطر ١٨	المصل	صحتها «المصل».
	سطر ٢٣	مصل	صحتها «مصل».

صحتها «المصل».	المصل	سطر ٢٦
صحتها يبدو أن هناك خطأ مطبعيا وتكون «تعنتا» بمعنى التجبر كما قال الكاتب في حاشية (٣٨) ص ١٨، ولكن صحة الكلمة تفتنا.	تعنتا	ص ١٣ سطر ٢
صحتها «يباح».	يباح	سطر ١٣
صحتها وردت في نص ابن تيمية هكذا تعبيرا عن حدود حرم النبي (ﷺ) بالمدينة، وهذا، كما قال ماثيوس في الحاشية رقم (٤٣) ص ١٩، يثير بعض المناقشة نظرا لأن جبل ثور يوجد بمكة فيتسع حرم النبي (ﷺ) بالمدينة ويمتد منها إلى مكة. ولذلك فهو يسجل قول بعض المصادر أن تكون العبارة «من غير إلى أخذ».	«من غير إلى ثور»	سطر ٢١
صحتها «واد» سيما وأنها في المخطوطة «ود»	وادی	ص ١٤ سطر ١
صحتها «حرم».	احرم	سطر ٢
صحتها «حرما».	حرم	سطر ٣
صحتها «الضلال» وفعلها «ضل» وليست من «الظل» وجمعها «ظلال»	الظلال	سطر ٩، ١٠
يعنى الناس، كما جاء في الحاشية رقم (٤٧)، ص ١٩ وقد سلفت الإشارة إلى هذا التصحيح.		
صحتها «رهقا».	دهقا	ص ١٥ سطر ٢٣
صحتها أقررتم».	أراقرتم	ص ١٦ سطر ٧
يفضل الناشر (الحاشية رقم ٥٨، ص ٢٠) أن تكون نبى وليس النبى حتى لا يكون المقصود محمدا (ﷺ).	النبى	سطر ١٦
يفضل الناشر (الحاشية رقم ٥٩، ص ٢٠) أن تكون «ومثل هذا موجود كثيرا» وهذا ما ذهب إليه المرحوم الشيخ عبد الرحمن محمد بن قاسم ص ١٩ وإن كان قد قال «كثير» بدلا من «كثيرا»	ومثل هذا ما وجد كثيرا	سطر ٢٢
«وكثيرا» هي الأصح.		

ولما ذات يوم من الايام خرجت من القشلة السليمية لعقد
 التفريح صحبتي فاين رظم ولما جاوزنا الجامع الشرقي عن السليمية
 جامع السلطان سليم خان دخلنا موضع ترويع فربا فهو
 ذلك البيت نحو ستة اوسبعه زنا بيل مقنصه للطيور
 والطيور يدواخلها معها طعامها وماوها فاكذت الصياح
 لحكمه زبانية وقدم الهبة فاستسرت الاني فاني هلاجا وكما
 ببعض المتاع على لسان الحال من تلك الاحوال فاستار يدك
 سكر الله ما كنه احسن المسالك وحصل في المضموم
 ختلاف وحب فارسنا من العسكر واحد ياتنا بدار جملة
 الدولة معنا اذهم ياتنا سعيد رايضا وجعلناه حاكم
 لما انا من المصائب العظام فرج الله كربنا وكربه وغفر ذنوبنا ووسد
 فكل له حال من الكرب اعظم ودينا من قبل تعلم اذهم
 ونالم يكن يدري الا نام بعلمه فزيتي من كل البرية اعلمه
 فكان سعيد حكم هذه القضية وفاصلها بالصدق رب الرب
 اذا وقفنا بيديهم وشكونا حالنا عليه يوم يفر المرء من احب
 واهه وابيه وصاحبته ونيه لكل امرئ ثم تسان بعينه
 قلنا ارجالا متوكلا على الله سبحانه وتعالى

وقد حجب عن اهله والعشير
 تجد مخلصا من دار حزن وكربة
 سوا على الاحوال من دار غربة
 فحنت اليها فادراج ونجب

طوقه غنت باحسن نجه
 رائنا نحن الشوق منها لعلمها
 ولم تدرب الارقى باننا
 قلنا لها مهلا انفقنا الامل



A. The front page of the interpretation of the Qur'an
by Ahmad al-Hafzi in his had writing

Arabs), but deliberately humiliate them".⁽³⁶⁾ al-Hifzī, in one of his poems - and a very moving one - that was addressed to the Prophet Muḥammad (in al-Medinah) sought help in ridding their group of their stay in exile. He said "We are all relatives and from the same race, and we expect a great deal from you".⁽³⁷⁾

al-Hifzī, who was born and reared in an environment totally hostile to the Turks, could be considered the first Arab intellectual who voiced a resolute appeal for Arab unity against Turkish rule. Thus, he was several decades ahead of the so-called Arab nationalists in Syria.

Towards the end of 1293 A.H. / 1876, al-Hifzī and his group of 'Asīrī leaders were released and allowed to return to Arabia; but this order was dependent upon the condition of their being resident in Makkah, and thus forbidden to go to their homeland, 'Asīr. Their deposition coincided with the Sultan's 'Abdul 'Azīz deposition, followed by his death, and then the deposing of his successor, Sultan Murad V., who was replaced by Sultan 'Abdul-Hamid. These drastic political changes in the Empire brought the enlightened Turks to power and must have produced some impact on 'Asīrī political prisoners. al-Hifzī left Janina for Istanbul where he met Sultan 'Abdul-Hamid and dedicated to him 'The interpretation of the Holy Qura'an'. He also met Jevdet Pasha (the Minister of Justice and, later, Education) with whom he

forged a strong link. al-Hifzī had offered Jevdet an *Ijazah* (authority) in *Fiqh*, and then he had met up with Shykh -al-Islām and became his friend. al-Hifzī was influenced by the Ideals of al-Jami'aht al-Islāmiyyah; this was the time when he went out to the Arab world propagating this concept, and also he was affected by the enlightened ideas of *al-Dastūr* and of political participation - or *al-Shūrā* - as it was enhanced by Islām, and he wrote his excellent book on this subject: *al-Siyasah al-Shar'iyyah*, that he presented to Sultan 'Abdul-Hamid.

Additionally al-Hifzī wrote a text consisting of 'Forty Hadīths' twenty of which were concerned with the Sultan's obedience to Islām, and the other twenty concerning the *Jihād*. This work was written thirteen years after the poet's return to 'Asīr, he sent it to Aḥmad Jevdet Pasha (then the Minister of Education) to arrange for it to be published along with other works.

Referring back to what I indicated earlier, al-Hifzī wrote an account of his journey back to his home, and his visit to the Hījāz, Aden and the Yemen; and probably Egypt. During these visits to such places he made a point of preaching the cause of Islāmic unity. However, I myself have not seen this work in this regard, nor am I likely to, until I - or somebody else - comes across it. In that happy event, it will complete a fascinating story bound up with the life of a fascinating personality.

(36) See al-Hifzī, *Nafahāt*, p.163; the title of this poem was 'Time and People'.

(37) Unpublished poem; a copy being in the writer's possession.

firstly, living in exile away from one's home, he declared, "is a punishment second only in severity to death". Accordingly, he found a refuge in the Qura'an and occupied himself fully with its interpretation, thus serving as the best means of busying himself instead of dwelling on thoughts of home. Secondly, he said, it was his father's wish before his death to have him interpret the Holy Qura'an. Thirdly, it had been so many years since he, and his companions, had left home that, with time, their children became exposed to foreign languages and thus he became worried about their holding on to their own Arabic language.

The second work was rather important, since it dealt with politics, particularly the specific nature of the relation between the sovereign and his subjects, and *vice versa*. sa from the Islāmic point of view. The title of this work is *al-Siyassah a-Shar'yyah Fi'ma Yajibu 'ala al-Rā'i wa al-Ra'iyyah*.

The third work was a collection of poems composed by al-Hifzi during the Turko-Russian war of 1875-6, in which he himself had participated, probably not physically but rather by the effect of his penmanship, when he inspired the Ottoman fighters with the encouragement of his poems which - when this was over - were collected and turned into his *Diwan* under the title of *al-Sarkhah al-I'lhmiyya*, published in Istanbul. In these he talked about some of the major battles of that war, especially those that took place in Plevna, in which 'Uthmān Pasha, the Ottoman's army leader, defeated the Russians several times.⁽³⁵⁾

Neither al-Hifzi himself nor the author of Nafahat came to refer to the last abovementioned works, and what is indeed astonishing is that neither Ahmad al-Hifzi nor any of his works has been mentioned by those who were concerned with the biographies of the (Arab) 'Ulema covering their works, such as Khayr al-Din al-Zirkily in

his voluminous biographies: *al-'Alām*.

In addition to the available fragments of al-Hifzi's memoir, his dozens of poems which have come down to us so far - which he wrote during his exile - were considered a record in themselves about al-Hifzi's Life and his experiences in exile. From our point of view, the heart of the matter is that this quality could definitely be appreciated throughout all his works, namely an unlimited love for his country, his family and his people. He usually starts off by mentioning his hometown, Rujal Alma', and its surrounding of Wādīs, mountains, water-wells, markets, schools, Mosques, tribal-meeting places, and even his books. And then we come to the tribes of the same areas, one after another, referring to their heroic days.

In so many poems, he started off with mentioning the 'Asīrī women, drawing a comparison between them and those in the Balkans; he found the 'Asīrī ones were far better - no doubt his love for his country scarcely left him any alternative. He made himself clear in many places about this, as when he declared "I may be blamed for many things, but I must not be blamed for the love I bear for my country".

Then al-Hifzi over from describing his own locality to broader areas, referring fully to the 'Asīrī region as a whole, referring to everyone of its tribes, its mountains and leaders, glorifying its history throughout the ages.

Next al-Hifzi came to a very important matter: which was his pride in his race as an Arab, hence condemning those non-Arabs, especially the Turks who had happened to become the masters. He said "It became as though our desting for us to be under their domination, and there is no way for us to be secure as long as the sons of al-Hām and of Yāfith (i.e. the Egyptians and Turks) had not only stolen the glory from the sons of Sām (the

(35) The conclusion of the *Arba'un Hadith* by Ahmad al-Hifzi, MS Yildiz Evrak No. 553/482:- 37-93 VIII c. to support al-Hifzi's account

on this matter, see: William J.J. Spry, *Life on the Bosphorus* (London, 1895), Vol. 2., p. 256.

If our fault is due to the word of a liar, we apologize to you, being at the time innocent of what we attributed to us, for the Messenger of God has said: "If one apologises to the other, and the apology be rejected, he shall bear the mistake equally.

Oh Caliph'. We are from your Muslim brothers and the Arab believers who have become a part of your subjects, who came to you safety and for so do not kill or humiliate any of us. The Prophet's Peace upon him who have said, "If someone's life is protected by another, I shall have nothing to do with the one who killed him, and also said "If someone kills another who is under his protection, he will be resurrected on the Judgement Day carrying the banner of this betrayal. There is the standing before God ("It will be the day when no soul shall have power to do aught for another, for the command - for that day will be wholly) with God.

Al-Hifzī Works Whilst in Exile

It is not my intention to elaborate in introducing all that has come to my knowledge about Amud al-Hifzī's work during his length of time in exile, but only to provide a brief indication of this, although it really merits a thorough study, such as would call for a full-time devotion to this alone. Let us bear in mind that until ten years ago a very few of the old people in 'Asīr had even the vaguest of notions about al-Hifzī, and even today our knowledge is limited to that information provided by 'Abdul-Rahman al-Hifzī in his book: *Nafahāt Min 'Asīr*, a selection of poems of Āl-al-Hifzī's.

This author refers to some of Aḥmad al-Hifzī's works, such as "The interpretation of the Holy Qura'an", in three volumes, under the title: *Fath al-Manal*, and also simple short Essays: *Rasā'il* (treatises) on the subject of *Fiqh* (the Islāmic

Code) and Literature. As for poetry, the author Said that he (i.e. Aḥmad) had composed this elaborately, to an extent that, if collected, it would form several volumes.⁽³³⁾ 'Abdul-Rahmān also indicates that only one of his works was published twice, first in Istanbul - 1293 A.H./1876 - and the second in 1295 A.H./1878 (without mentioning where it was republished); however, this work was a poem following the same pattern as *Al-Burdah* by *al-Būṣīry*.

'Abdul Rahmān never mentioned the location of any of Aḥmad al-Hifzī's works, as "The Interpretation of the Holy Qura'an", which of course makes things extremely difficult for researchers; no doubt they must have been among his own private collection, to which he gave no access to anyone for its use. However, Aḥmad al-Hifzī mentioned, when he was referring to his works while in exile, the following:-i) The interpretation of the Holy Qura'an, in three volumes; ii) Copy in the commonly accepted *Hadīth*; iii) Copy on the fundamentals of the *Fiqh*; iv) Copy in the Beliefs al-'Aqa'id, and v) A full collection of poems in alphabetical order resembling that of Abū Firās al-Ḥamadānī *Diwān* while he was in exile.⁽³⁴⁾

In 1981, I went to Istanbul as a part of my field research work for collecting more material regarding the history of 'Asīr. I found at their University's Library three major works of Aḥmad al-Hifzī; they were housed at the private Library of Sultan 'Abdul-Hamid II, before it was recently transferred from the Yildiz Palace to the above-mentioned Library. Those three works of al-Hifzī's were dedicated to the Sultan 'Abdul-Hamid, and there were:i) the interpretation of the first third of the Holy Qura'an, the Manuscript in al-Hifzī's own handwriting (MS AY 5000). In al-Hifzī's introduction to the interpretation of the Holy Qura'an, he states the reasons and motives that led him to do this important and difficult work; these could be summarised as follows:

(33) al-Hifzī, *Nafahāt*, p. 144.

(34) Aḥmad al-Hifzī Imitation of *al-Burdah* (Istanbul, 1293 A.H. / 1876), p. 23.

the day of Judgement when we and they shall be asked): "In the End, will ye (All) on the day of Judgement, settle your disputes in the presence of your Lord."⁽²⁹⁾

And know that Allah had created you without knowing that you will reach the position you are in. "It is He who brought you forth from the wombs of your mothers when ye knew nothing; and He gave you hearing and sight and intelligence and affections that ye may give thanks (to God)."⁽³⁰⁾

The accusation of the hypocrites will not be of help to you in front of Allah when it will be declared: "Behold the curse of God is on those who do wrong". Those who slander us before you shall also defame you". They will be of no use to thee in the sight of God; it is only the wrong-doer (that stands as) protectors, one to another: but God is the Protector of the Righteous."⁽³¹⁾ And God has revealed to His Prophet - Peace be upon him - "We put thee in the right way of Religion - so follow thou that (way), and follow not the desires of those know it not."⁽³²⁾ He also said, when explaining him (the Prophet's) gentleness in deeds and words, you should follow in your words and deeds "wert thou severe and harsh-hearted they would have broken away from about thee". And remember what God has revealed in regard to the protection of good men and who had been expelled from their homeland unjustly, for their only sin is that they professed that Allah is their Lord.

We have been brought before you, though we have committed no crime nor misdeed nor mischief. Your envoys have come to us; we have declared our allegiance and loyalty to you, for thanks to be God - we are part of the people following Sunnah and the Community who declare "No God but Allah", and Muḥammad, his messenger, performs the prayers, gives alms, fasts at Ramadān, performs the Pilgrimage to the House

(Mekkah), and we believe in the six pillars of the Faith, and the keeping of ties with kith and kin and help for the poor, and being hospitable to our guests, and helping all during hard times. We perform the Friday prayer in togetherness; we ordered from far and near, sons and daughters, brothers and sisters, to perform them. We did not shed blood except when doing justice, and we have not desecrated that which is sacrosanct such as would enable our enemies to give evidence against us.

Following the murder of our Amir Muḥammad b. 'Āyid we have been shown a declaration, that include God's Charters, that give a guarantee of personal safety for the remainder of we subjects. For, as according to tradition (Ḥadith), whosoever kills a Muslim after such a protection has been assured, meets with the penalty of the curse of God, of his Angles, and of all mankind."

Oh Caliph : What happened to us so openly - the horror inflicted upon our women and children, and the suffering only God knows what we endured on land and sea; it is not lawful for any of us to be held as prisoners ('Asīrīs) especially if - as implied in 'Islāmic Rule' - they have been warrior in battle. For those who disregard such a Rule, we pray to God to punish them accordingly.

You have detained us in the word of a hypocrite and arrogant liar. Read what God Almighty has said: "Ye who if a wicked person comes and delivers any news, ascertain the truth least ye harm people unwittingly, and afterwards become full of repentance that ye have done". Back down or change your mind. May God lead you on the right path - for God doth blot out or confirm what He pleases - with him is the Mother of the Book.

He is the Lord of the Lords. If you believe the saying of the Corrupt, do not listen to every raucous croaker.

(29) Zumar, No. 31.

(30) Bahi, No. 78.

(31) Jathiya, No. 19.

(32) Jathiya, No. 18.

Bukhārī. Many of the 'Ulama and the nobles joined in our sessions, especially that concerning the interpretation of the *Holy Qura'an*, and also the most important books of al-Hāth and the more important of the distinguished books of *Ahl al-hal wa l' 'aqd wa l' Itqān* of the famous Muslem scholars.

One day of his thirty-three days stay in Istanbul - before his departure for Janina - he went out from the al-Ṣali'miyyah Castle with his friend, Fāyiz b. Ghurm al-'Asbalī, - accompanied by some of their guards along the way, - for the purpose of taking a Turkish bath. While walking in the street he was attracted by a sound of a bird singing in a nearby cafe, whereupon he stopped and entered this cafe and came across a bird locked in a cage which now increased its wistful trilling, being cheered by the thought that these strangers might release it.

Al-Hifzī said to this bird, "We are just as much captives as yourself", and being a sensitive poet, he composed a marvellous dialouge between them drawing upon their own similar roles as captives to that of the bird who had lost its freedom at the hand of a hunter while the mother-bird was picking up foodstuffs on behalf of its little fledglings in its nest.

The bird, in its dialogue with al-Hifzī and his friends, said "Look at yourselves: you have a fine physique, strength and lung-power with which to speak up for yourselves, while in my own case I was trapped unjustly and am too weak to defend myself against those who committed this crime against me. Is there not a Judge to rule upon this dispute concerning my case and yours?" al-Hifzī, replying to the bird, said "Yes, there is a Judge and he is the descendant of rulers". He meant: Amir Said b. 'Āyid who said "I myself need someone to pass judgement as regards those who killed my brothers and relatives, forcing the remainder to be scattered all over the land".

The conclusion to be drawn from this entire fable is that we humans, as with all creatures, are subject to the cruel whims of Fate, and all these issues must be referred to the Judge and Judges (Allah).

Al-Hifzī Meets the Sultan

Whilst al-Hifzī was in Istanbul, the Sultan 'Abdul 'Azīz ordered that he be brought to the Palace, whereupon the poet insisted upon not proceeding there alone without his companions. The outcome of being they were likewise ordered to go to meet the Sultan too. Al-Hifzī grasped the opportunity to defend his people and his country, declaring in his account of what happened during his stay in Istanbul:—

We quit the prison with the honourable men of 'Asīr, and proceeded towards the Caliph Palace, and entered the main gate early in the morning. We did not reach the Sultan's reception hall, where he was used to sitting in state, until the greater part of the day had passed. Here, we greeted him and he greeted us. Then I said in front of him in an extemporary speech:

"Allah guide the Sultan in the rightest path ... Know that Allah had consolidated you in the land, and chose you for His people, and brought Arabs and non-Arab ('Ajam) under your Rule, either as a reward from His bounty or choice of His Justice, said the messenger of Allah, peace be upon you. Oh, Allah, those who are responsible for any Muslim affairs and threat them in kindness, be kind upon them, and be severe with them if they treat them unjustly."

We have come to you from the land of the Arabs⁽²⁷⁾ and from the vastness of 'Asīr, so hear from us - not from others, for Allah said "wert thou to follow the common run of those in earth, they will lead thee away from the way of God."⁽²⁸⁾ We and those who defame us shall get together (in

(27) In al-Hasan al-Hifzī's MS copy "From the land of the Yemen", while in Ibn Missfer *Akhbār*. 'Asīr, p. 127 who first published this

speech "from the land of the Arabs".

(28) An'nām, No. 116.

'Awny Pasha (the Commander-in-Chief of the Army) accompanied by Akhir Pasha and As'ad Pasha and others of the notables. On Tuesday, they (the army) went out for regular training; they took us out in the role of spectators, and on this Thursday, Yousef Rawah - the son of the Sultan - came out for training, but we had no chance to meet him.

On Monday we have been asked by *Sir 'Asker* to meet him in Istanbul, and in course of our conversations he received our general view of things and put forward his own, prescribing the precise period under discussion and on what terms. He declared that He (The God) who says to anything "Be, and it is"⁽²⁴⁾ also said "What I Have settled on some plan (among themselves)? But it is We Who settle things."

On Tuesday, Jumādā Akhir Husny Pasha, the Commander of the Army of Al-Ṣali'miyyah Castle, came to inform us that the State (The Government) had ordered us to assist you with your families and with your belongings when the time came for you to leave them and make your way to a country called Yaniya.⁽²⁵⁾ You will be accompanied by Suliymān Bey (Amiralay). We departed in his company, then reached a Harbour where he put us on a ship and in that way journeyed for two nights and two days, passing by a great number of villages. We finally landed at a Khan (Lodging), where regular troops were stationed, and we spent a night therein. From that place we took mules and horses, and at noon, we passed by a well called Majidiyyah, named after Sultan 'Abdul Majid who had it dug originally. We stayed that night in a large Khan on our route, and then marched on Saturday, and next we stayed overnight in another Khan. I had experienced a great deal of distress during this journey by road, due to my children being too young to be able to ride.

What was also a handicap for me was that I possessed no servant; I was prepared to offer a payment of ten Riyals daily if only I could have found someone who would assist me with the task of enabling them to master this art of riding and in looking after them.

I was not very happy with someone amongst my companions, God forgive him: it was a difficult situation and a horrifying experience: God is all sufficient.

On Sunday, we marched throughout the whole day long, passing by a Khan on the road where I was delayed in it, due to an injury inflicted upon one of my family. By now, our companions had advanced ahead of us; we did not complain about this, taking the viewpoint that our problem did not matter much to anyone else other than God.

We entered Yaniya on that evening at about sunset, the 18th Jumādā Akhir. We were received most generously by Aḥmad Rasīm Pasha.⁽²⁶⁾ On Monday they gave us adequate allowance - of our stay at Yaniya. These allowances were then Qurush (piasters) for each person per day, and as for those who had become distinguished on account of their merit, social status, rank or age, they were given five Qurush extra; apart from this category, each person in our captive group - young or old, male or female - all these were just given the basic amount to which I have referred above. They do not create any preferences for anyone in relation to his being either 'Alīm' nor 'Noble', once these become captives or oppressed people, but instead treated all as equals according to the total number of persons.

Very often I had a meeting with my friends: *al-Mashā'ikh* (the Notables), Fāyiz b. Ghurm, 'Alī b. Tāmī, Aḥmad b. Muḥammad, 'Alī b. Lāhiq and Sa'id b. 'Āyid and others. I read with them *al-*

(24) Qura'an, Bagara, No. 17.

(25) Zukhruf, No. 79.

(26) According to the Ottoman sources, the daily allowances of the 'Asīrī Shaykhs were as follows:- Sa'id b. 'Āyid, 30 Qurush (Q);

Lāhiq al-Ziydānī, 30 Q; Fāyiz b. Ghurm, 30 Q; 'Alī b. Ghurm, 30 Q; Aḥmad al-Hifzī 25 Q; 'Alī b. Lāhiq, 25 Q; 'Alī b. Tāmī, 15 Q; Nāsir b. Mi'atīq 15 Q; 'Alī b. Ibrāhīm, 10 Q; Documents No. 170. I.D, Maclis Makhsus, Prime Minister Archives, Istanbul.

taining our news and paid the passage duties. Here, at Suez, we remained until Wednesday afternoon when we set off for Port Sa'id which we reached at two o'clock the following day (Thursday).

We passed by some places between Jeddah and Port Sa'id, such as *Rabagh*, a well-known harbour between Mekkah and Medinah, but they did not pull into it, and we again passed by another harbour called *al-Sharum*, and yet another called *al-Wajjah*, the latter being the port that serves *Muzqynah* and *Juhaynah* and here is laid out the tomb of *Zari'*. It is here too, that the "*Āyah*" of the Qura'an verse come about: "But some of the Desert Arabs Believe in God and the last day", etc...

We now passed by *Tur* of Sina, which is mentioned in the Qura'an; it lies between Jeddah and Suez and Port Tawfiq. After this comes the Pool of Pharoah on our way towards the Suez, whose location is well-known, – faced as it is from the eastern side of *Tur* Sina, From whence Allah Talked to Moses, and on the western side there stands the mountain of Beni Israil, – reminding us of the way their people passed through unscathed, pursued by the Pharoah and his soldiers; the outcome being that "the water completely overwhelmed them (i.e. the pursuers) and covered them up".

While we were passing through the Suez, we passed by *Isma'iliyyah*, and here we entered the high-seas - meeting point of all these seas. That was on the 27 of *Rabī' Akhir*. We travelled throughout the whole of Friday and that night also, and by 2 o'clock on Saturday, we arrived at Beirut.

During our travelling, we passed by the tomb (or grave) of Allah's Porphet - *Younis* in mafi - which is situated near to the harbour of *al-Quds* near Jerusalem. Then, on Saturday, the 28th *Rabī' Akhir*, the sick soldiers who had come with us from *al-Qunfidhah* made good their landing at

Beirut. We stayed there until noon on the Sunday, and there came to see us: (Colonal) *Miralay Muhammad Rif'at*; Colonel *Husay Ruknal-Din Rauf Pasha* and *Sa'ad al-Din*.

On Monday, we passed through the deepest point in the sea in this area, and it was here that our ladies and children were exceptionally weary and suffered a great deal as a result.

On the morning of Tuesday, we passed by the island of Rhodes; this island turned out to be six days' travelling distance in width and is of almost identical length; and it entirely surrounded by the sea. It is located to the left of our ship heading towards Syria from the direction of the Maghrab countries.

Our arrival at the seat of the very exalted *Khilaphah* named *Islāmpool* came about on the Friday noon, the 5th of *Jumādā Awal*. We landed at the harbour close to *Ṣalimiyyah* castle, named after Sultan *Ṣalim Khan* who built it. The name of the city to the north of the castle is *Uskadar*, and next to the castle stands a large Mosque built by Sultan *Ṣalim*. It is remarkable that the length of each of this castle's walls from corner to corner is 400 arms' lengths (or cubits), and within its ramparts stand large barracks for their army's purposes. The Commander of the army stationed in this castle is *Husny Pasha*. It happened that, at the very time we entered it, we have been, of a sudden, been informed of the death of *al-'Allāmah Zayn al-'Abidīn b. 'Abdul Khāliq al-Hifzī* (who died on 25 *Rabī' Akhir* "a Friday" at the age of only 25 year.

At the time when we landed there were horses equal to our numbers, including our sons, waiting for us, and they came to us as we reached dry land and we rode these horses direct to the above-mentioned castle, and it was here that we stayed with our families in one part of the building while on the other side the soldiers were quartered. Here, too, many of the Pashas had come to see us, and for that same purpose came *Sir 'Asker Husayn*

Library in Sa'ūdī Arabia, apart from that of the Library of al-Harem in Makkah and 'Arif Hekmet at al-Medinah.⁽²¹⁾ Many such Manuscripts need still to be discovered and rescued from obscurity, and when that is achieved, I feel convinced that these will enrich our knowledge of the history of Arabia.

Be that as it may, a copy of Ahmad al-Hifzi's journey to Istanbul, and then onward to Janina, has been given to me by al-Hasan b. 'Alī Hifzi, and this was recopied in his own handwriting from the author's original MS which is in his possession.

However, Ahmad al-Hifzi had written fragments of his Memoir whilst in Janina, over a six year period of time. Moreover, he also wrote a similar account of his journey back home. These two latter works are in the possession, again, of the aforesaid al-Hasan, who did promise, on several occasions, to provide me with a copy. But he seems to be a very difficult man with whom to have dealings who hardly ever fulfilled his promises, and it is true that my several exhausting trips to his almost inaccessible home town - Rujal Alma - were altogether in vain; yet I will never abandon my high hopes of success in this matter.

There is a further point worth noting, namely that Dr. 'Abdullāh Abū Dāhish - of the Imam Muḥammad b. Sa'ūd University's Abhā branch - has told me that he possesses a fragment copy of al-Hifzi's Memoir; yet I myself have never seen it.

Nevertheless, al-Hifzi described his journey (along with ten 'Asiri leaders⁽²²⁾ who were detained at the palace of Muḥammad b. Mufarraḥ at the time when al-Hifzi joined them before their departure)⁽²³⁾ as follows:-

"After the sunset of Friday evening, 27n Rabi' Awwal, 1288 A.H. / 1872 Ahmad Pasha had

assembled us to be despatched into exile from our land on a very dark night, and they placed chains and bonds around our necks, so that the grim situation had become as it was said: "The country had handed, and those who dwell in it. The surface of the land had become dusty and ugly".

The Journey now began. We descended the mountains in chains and bonds, until we arrived at *Suqamah*. Then we continued our march to *al-Janbayn* after we had passed beyond the Wadi of *Kisan* and *Darb beni Shi'abah* until reaching *al-Shuqayq* where we remained for eight days. There they loosened our chains, only to substitute for these dreadful things something even worse - the ordeal of riding over the high seas. We sailed off *al-Shuqayq* and we kept passing by the coasts until we arrived at *al-Qunfidhah* where we remained until 17 Rabi' Akhir / 1288 A.H. / 1872. Then they sailed off again with us, embarking at the harbour (Marsa) of *Dawqah*; this is an island named *Thara*, near a place called *Rahman* (two hours travelling distance from *al-Qunfidhah*). We embarked on Thursday in a place called *Qadd al Ma'*. We arrived at Jeddah on Friday, 20 Rabi' Akhir / 1288 A.H. / 1872 where we met some of its notables and very many of our friends were there: amongst them *Salih*, son of 'Abud ba Husayn al-'Amudi's brother, and 'Umar b. Ahmad Hussny, whose brother is al-Shaykh Maqbul in *al-Qunfidhah*. He did many favours for our families: may God reward him with a better life henceforth.

We departed from Jeddah on Saturday afternoon, 21 Rabi' Akhir, and we arrived at Suez at the prayer time in the afternoon; accordingly the journey as from Jeddah to Suez took us: four hours from Saturday and then the entire days of Sunday and Monday, and even then seven hours out of Tuesday. We finally landed at Suez in the later part of Tuesday. They sent telegrams con-

(21) Al-Zulfa, Muḥammad. "Makhtūtāt Al al-Hifzi bayn al Dayā' wa al-Hifzi" *Ālam al-Kutub*. Vol. 73 Muharram 1407 A.H., Sept. 1986, pp. 299-307.

(22) Sa'id b. 'Ayid, the brother of the late Amir 'Abdul-Rahman b. Muḥammad b. Mufarraḥ.

(23) Ahmad al-Hifzi's Memoir.

600⁽¹⁰⁾, 'Asīrīs were ordered to be despatched into exile, including 11 important leaders, among them was Aḥmad b. 'Abdul Khāliq al-Ḥifzī. He was in his home village - 'Athālif - some half a day's travelling distance from Raydah - when the decision was taken to deport these leaders. What now transpired was that Aḥmad Mukhtār Pasha sent for al-Ḥifzī on the pretext that he was needed solely to declare his total submission to the Ottoman rule, yet, upon arriving at their headquarters in al-Suqā, he was informed that he, along with some other leaders, would have to go to Istanbul, according to the Sultan's instructions.⁽¹¹⁾

While Aḥmad al-Ḥifzī was on his way to the Turkish headquarters, he passed by Raydah (which was the 'Asīr capital during these times of adversity) and he was saddened at the sight of its being so considerably damaged, and so utterly deserted by its own inhabitants - these being replaced by the Turkish garrison. In his grief, he recited just one line from an olden-time Arab poet:-

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الأرض مغبر قبيح

Next, he provides us with a brief description of the Raydah forts, and this happens to be the only one we possess about that town during those times. He declared: "There are several palaces (Quṣūr) in Raydah, the first is below the mountain road (al-'Aqabah), named Qahtān⁽¹²⁾, consisting of four stories, the water being on its northern side. Next door to it we come upon another palace (Qasr) of three stories, surrounded by water and

coffee trees; next to this stands another palace, called Alma⁽¹³⁾ north of which are four towers, and a palace called 'Asīr,⁽¹⁴⁾ to the side of which another fort called Aslam,⁽¹⁵⁾ beneath which there is a palace built by al-Shaykh Muḥammad b. Mufarragh⁽¹⁶⁾ called 'Alkam,⁽¹⁷⁾ on the east of which stands another one, called Baker,⁽¹⁸⁾ and between the two palaces, 'Alkam and Baker, a large Mosque (Jāmi') which was built by Amir Sa'id b. Muṣallat and 'Alī b. Mijathil.⁽¹⁹⁾ This was completed by Amir 'Āyid b. Mir'ī, and restored by Amir Muḥammad b. 'Āyid, after he had finished the Great Mosque of Abda. Below the Jāmi' stands a palace for Amir 'Alī b. Mijathil, called Shahrā⁽²⁰⁾ with four towers, this is at the bottom of Raydah in the direction of the sea (that is, the West)."

Turning next to the first part of the Memoir which is concerned with his journey into exile from al-Suqā through to his final destination: the province of Janina in the Balkans. This portion was written in both prose and poetic form, and the latter was published by 'Abdul Rahmān b. Ibrāhīm al-Ḥifzī in 1974, as a part of an anthology of poems by several poets from Āl-al-Ḥifzī, under the title of: *Nafahāt Min 'Asīr*. This was the first work that ever appeared about this family in Arabia, followed by similar work and from the same author, in 1984, which consisted of a selection of Āl-al-Ḥifzī's poems.

Āl-al-Ḥifzī who owns the largest private

(10) The above-mentioned MS by an unknown author, 'Ātif Pasha said that the number of the exiled was only 400; see p. 42.

(11) Aḥmad al-Ḥifzī Memoir, MS in the possession of al-Hasan. b. 'Alī al-Ḥifzī.

(12) Named after Qahtān tribe.

(13) Named after Alma' tribe.

(14) Named after 'Asīr tribe; not the region.

(15) Named after Aslam tribe, a major branch of Rijāl Alma'.

(16) Muḥammad b. Mufarragh, a close relation of Muḥammad b. 'Āyid, was considered the second strongest man in 'Asīr after the Amir; he became a governor of Ghāmid & Zahrān at one time; he went on an embassy to the Hijāz several times, and led army campaigns against the Ottomans in the Yemen several times; finally he was

one of the exiled leaders to the Balkans.

(17) Named after 'Alkam, a major tribe of 'Asīr.

(18) Named after Baker, a major tribe of Rijāl Alma'.

(19) The first was Amir of 'Asīr between 1821-1827; the latter was 'Amir of 'Asīr, 1827-1834.

(20) Named after the famous tribe of Shahrān. It is very interesting to have palaces named after tribes, and it is noteworthy that only in this particular place - Raydah - did it become the hide-out of 'Asīrī leaders during the resistance against the foreign invaders. I believe it was first established by Sa'id b. Musallat (probably around 1827-8) and flourished since then under his successors, and became the very symbol of the unity of the whole region.

al-Hifzī family.⁽⁶⁾

Aḥmad al-Hifzī the Second, the subject of this part of the present study, assumed the *Qādā* of 'Asīr after his father's death in 1284 A.H. during the reign of Amir Muḥammad b. 'Āyid (1272 – 1288 A.H./1856 – 1871). It was during this time when the Amir of 'Asīr sought a means of eliminating the Ottoman rule from the coastal lands of the Yemen, and in this way bringing these areas under his domination. However, he now under-estimated the power of the Ottomans who already had rebuilt their military capability according to the European style, for instance, its navy had become so well organised as to be able to reach the 'Asīrī coasts within a short time, benefitting from the newly opened Suez Canal.

In 1287 A.H. / 1870 'Asīr launched an attack as part of a general Offensive, on al-Hudayedah (the seat of the Ottoman government in the Yemen), and they almost forced the Wālī to flee from the city. Simultaneously, the Ottoman had already prepared the largest military campaign ever conducted in its history to the East of the Suez. In addition, the Ottomans had carried out a political campaign throughout the Western world (including the United States of America). For this purpose they made full use of their Ambassadors, explaining through them - both there and in European capitals - their intention of crushing the 'Asīr

revolution (as they termed it) in their messages to the above-mentioned governments.⁽⁷⁾

In the month of Dhū'l - Qu'dah, 1287 A.H./Jan. 1871, the Ottoman attack commenced, with about 20 battalions of their forces reaching the 'Asīrī coasts under their Commander - Radīf Pasha - and his Assistant, Aḥmad Mukhtār Pasha, and they were Joined by some other battalions from the Hijāz. Additionally, the Sharīf of Makkah recruited an Arab force from amongst the Bedouins of the Hijāz. A fierce struggle now followed, with 'Asīr, despite resolute resistance, being defeated, and its Amir being forced to submit after his mountainous capital - Raydah - had been considerably damaged by the strength of the attack. The terms of this submission included a grant of protection for Amir Muḥammad b. 'Āyid by Aḥmad Mukhtār Pasha; only a few days later, however, when Radīf Pasha arrived at the site, he ordered Ibn 'Āyid, along with 35 'Āsīrī leaders to be executed, despite that promise of personal safety assured by Aḥmad Mukhtār Pasha.⁽⁸⁾ This ruthless act by Radīf - as it seems to me - was taken before consulting the Sultan - resulted in a prompt reaction with one of Muhammad's brothers carrying out a frenzied attack upon Radīf Pasha, stabbing him with his dagger. The outcome of this was that Radīf was immediately sent back to Istanbul for treatment⁽⁹⁾, and in the meantime more than

(6) Starting from Muḥammad b. Aḥmad al-Hifzī (1773 - 1821) describing the first battle between his people and the Egyptians, and finally ending by Ibrāhīm b. 'Alī b. Zayn al-'Abidīn al-Hifzī, 1887-1952, who wrote some poems concerning the Sa'ūdī Yemenī war in 1932. See al-Hifzī, *Nafahat*, p. 202.

(7) From Khālid, the Turkish Ambassador to Vienna, to 'Aali Pasha (Grand Wazīr and Minister of Foreign Affairs, 12 January, 1871. Also from the Turkish Ambassador in Washington to Grand Wazīr and Minister of Foreign Affairs, 3 February, 1871. Also, from Djemil, the Turkish Ambassador in Paris, to 'Aali Pasha, 18, May, 1871. Also, from Rustem, the Turkish Ambassador in St. Petersburg, to 'Aali Pash, 2 May, 1871. And see also from the same Ambassador to the Foreign Minister, another message dated 17 May, 1871 concerning the 'Asīr revolt. Also from the Turkish Ambassador in Florence to the Foreign Minister in Istanbul, 6 January, 1871. Also, from Musuruz, the Turkish Ambassador in London to the grand Wazīr and Minister of Foreign

Affairs, 18 January. 1871. Also see, another message from the same Ambassador, dated 19 May. 1871. In this message, he indicated that he had received a message from Lord Granville (the British Foreign Secretary) in which had expressed his and her Majesty's the Queen's government's satisfaction over the taking of steps needed to crush the 'Asīr revolution.

All the above mentioned documents are preserved in the Ministry of Foreign Affairs Archive (Harjiye Arsive), Istanbul, Turkey, under Yemen ve Hicaz No. 555 Malaf No. 29060X80.

(8) Untitled manuscript by unknown author, in the possession of al-Hasan b. 'Alī al-Hifzī. See also 'Ātif Pasha, *Yemen Tarihī*, (Istanbul, 1326 A.H.), p. 36.

(9) 'Abdullāh b. 'Alī b. Missfer, *Akhbār 'Asīr* (Beirut, 1399 A.H. / 1979), p. 126. Ibn Missfer was in error when saying Radīf Pasha was dead before leaving 'Asīr, and buried in al-Shuqayq. Aḥmad al-Hifzī wrote in his diary: "When we were about to leave 'Asīr for exile, Radīf Pasha was sick of an injury to his leg, but did not say what was the cause of this injury".

After he had completed his education in his home-town - Rujāl Alma' - the educational centre of 'Asīr, he travelled to Abū 'Arīsh; which, at that time, was considered to be one of the major educational and cultural centres in Tihāmah, second only in standing to Zabīd and Bayt al-Faqīh. In Abū 'Arīsh, he studied under Shaykh al-Hasan to Aḥmad b. 'Abdullāh al-Ḍamadī (nickname 'Ākish), under whom he studied literature and *Tafsīr*. He went to Ḍamad - another centre famous for its great number of 'Ulamā - and he studied there under Sharīf Naṣīr al-Ḥāzmī and some others.⁽²⁾

He also travelled to Mekkah where he studied under Shykh Ṣālih Jamal il-Layl. He also studied the Ḥanbalī's *Fiqh* under Missfer b. 'Abdul Rahmān al-Dawsarī who was residing at al-Suqā, the former capital of 'Asīr prior to Abhā.

al-Hifzī's Family

It is worth indicating briefly the important role of Āl-al-Hifzī's in 'Asīr's cultural and religious life during the last four centuries or since 1000 A. H./ 1591, the year in which Musā b. Jaghtham b. 'Ujay (the founder of this family in 'Asīr) when he was forced by the Ottomans during the first occupation to leave his home-town in Tihāmat al-Yemen, named Bayt al-Faqīh Ibn 'Ujay.⁽³⁾

However, the family became better known since the time of Aḥmad al-Hifzī the First (1145 - 1233) A.H.) - he was nicknamed: al-Hifzī [this being derived from *Hafiz* (*Hafizah* = Memory)] because he was famed for his strong memory. Aḥmad the First, and his son, Muḥammad, were contemporarv with Muhammad b. 'Abdul-

Wahhāb in Najd, and they adopted his ideas and teachings and became his strongest supporters in 'Asīr, through them the 'Ulamā of the Yemen, such as Ibn al-Amīr and al-Shawkānī, were influenced by Ibn 'Abdul-Wahhāb's doctrine.

The al-Hifzī family linked themselves with the Amirs of 'Asīr who, for their part, were the defenders of Ibn 'Abdul Wahhāb's appeal. Āl-al-Hifzī were the Qādīs, the religious preachers and advisors to the Amirs of 'Asīr, exactly similar to the Āl-al-Shaykh for Āl Sa'ūd in Najd.

During the 'Asīrīs' campaigns against their opponents, and also during the long years of resistance against the Egyptians and Ottomans, Āl-al-Hifzī's 'Ulamā always joined the armies acting as Qādīs (Judges) who were inspired writers on behalf of the Amirs and, on occasions, negotiators. It was through their skill with their pens and their speeches and their national poems that the 'Asīrī cause had been greatly promoted in resisting the invaders.⁽⁴⁾

It has been recorded by Western travellers who visited Arabia during the Egyptian occupation of the Ḥijāz, that Muḥammad 'Alī and his nephew, Aḥmad Pasha, used to offer large rewards to those who would fetch them the heads or hands of those 'Asīrī writers who were making fun of Muḥammad 'Alī and his army⁽⁵⁾ while exchanging letters between the two sides.

It is worth mentioning that most of the important battles that 'Asīr engaged in against the Egyptians and the Ottomans or others, were recorded in epics composed by the poets from the

(2) 'Abdul-Rahmān b. Muhammad b. Aḥmad al-Hifzī. A short MS in 5 folios on the Geneology of Āl-Hifzī Family in the Possession of 'Abdul-Khāliq b. Sulaymān al-Hifzī, Rujāl Alma.

(3) About Bayt al-Faqīh b. 'Ujayl, see *Jama' al-Mutūn Fī Akhbār al-Yaman al-Maymūn*, M.S. Istanbul University Library. No. Ca. II AY. 5907.

(4) In almost every military campaign organised by the 'Asīrī Amirs, there were one or more from Āl-al-Hifzī accompanying them;

their duty was preaching to the army and solving any problem that needed to be looked upon from the religious viewpoint, and inspiring the army with patriotic poems. See: Muḥammad b. Aḥmad al-Hifzī: *Nafh al-'ud Fī al-Dil-al-Mamdūd*. MS. in the possession of 'Abdul-Qadir al-Hifzī, Abhā.

(5) J.L. Buckhardt, *Notes on the Bedouins and Wajhaubys* (London, 1830), p. 393; Maurice Tāmisier, *Voyage en Arabie*, Vol. II., (Paris, 1840), p. 134.

Aḥmad al-Ḥifzī's Memoirs Relating to His Period in Exile in the Balkans (1872 – 1875)

Dr. Muhammad Al Zulfa

Abstract : Aḥmad al-Ḥifzī, an 'Asīrī 'Alim and poet, was among many 'Asīrī political prisoners taken to Istanbul following after the downfall of the Amirate of 'Asīr in 1871. It was from that city that they were subsequently scattered widely among the European parts of the Ottoman Empire.

Al-Ḥifzī, along with another eleven 'Asīrī political prisoners, was taken to a place known as Yanya (Jahina) (at that time situated in what is Albania nowadays, and it was here that they were forced to remain for more than six years.

Al-Ḥifzī, whose gift for both poetry and prose was to enhance the value of his work from this time forward, composed his Memoir whilst on his way into captivity as from his homeland, 'Asīr, across to Istanbul, utilising both prose and poetic forms for this purpose. During his actual period of exile, he turned increasingly to composing poems that touched upon varied aspects of this experience; subsequently his output took the form of largely nostalgic poems that harked back into his fond memories of his home country for their inspiration.

Despite his being so prolific a writer during his years of exile, yet remarkably few people, even in 'Asīr itself, are acquainted with his works.

Accordingly, the purpose of this paper is to introduce al-Ḥifzī's contribution to our literature by means of examining the significance of this - unpublished - Memoir.

Who was al-Ḥifzī? In brief, al-Ḥifzī was Aḥmad Ibn 'Abdulkhāliq Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-Ḥifzī, and was known as Aḥmad the Second, in order to draw a distinction between him as opposed to his great-grandfather, Aḥmad the First.

Our Aḥmad was born in 1250 A.H. /1834, in the

village of 'Athālif, on the banks of Wādī Ḥalī, in Tihamat of 'Asīr. He began his education under the supervision of his father, 'Abdulkhāliq, and of his uncle, Zayn al-'Ābidīn, and some other members of al-Ḥifzī's family, such as Sulaymān b. Muḥammad al-Ḥifzī, the Headmaster of the al-Ḥifzī School and the caretaker of its Library,⁽¹⁾ and some others.

(1) See one of his authorities (Ijāzah) to one of his students at the time he was in exile. To this authority he has full details about his *Mashayakh* (teachers) and about the places he went to in his search for knowledge ('Alm). This Ijāzah, which consisted of 12 folios in al-Ḥifzī's own handwriting (the first page is missing). This MS is in the possession of 'Abdul Khāliq b. Sulaymān al-

Ḥifzī. Also Ijāzah to the well-known Turkish historian, and Minister of Justice & Education under Sultan 'Abdul-Ḥamīd's government - kept in Prime Minister's Archive (Istanbul); 1284 A.H. / 1877. Yildiz Evrak No. 64; 553/482 - 37-93. See also, Muḥammad b. Ibrāhīm Zayn al-'Ābidīn al-Ḥifzī, *Nafahāt Min 'Asīr* (Abhā, 1393 A.H. / 1974), p. 143.

English Section

● Papers

Ahmed al-Hifzl's Memoirs Relating to His Period in Exile in the Balkans (1872 – 1875)

Dr. Muhammad Al Zulfa

5

القِسْمُ الْعَرَبِيّ

● بحوث

- مكتبة الاسكندرية القديمة (لمحة تاريخية)

د. سعد بن عبد الله الضبيعان ٧

- دلالات سياسية دعائية للأثار الاسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان

د. محمد عبد الستار عثمان ٣٣

- الكتابات العربية الاسلامية في معبد «بعل» في تدمر

د. عدنان البني ١١٥

- بعض مصادر تاريخ المغرب في عصر المرابطين

د. صباح ابراهيم الشخلي ١٣١

- المكانة العلمية والاجتماعية للمرأة في مصر في العصر المملوكي

د. أحمد محمد محمد عدوان ١٤٥

- الصهيونية ... وظاهرة اللاسامية (دراسة تحليلية)

د. سيد فرج راشد ١٥٩

● نقد الكتب

- شيخ الإسلام بن تيمية وزيارة بيت المقدس

د. مصطفى كمال عبد العليم ١٩٥

Consultants

Prof. abd al-'Aziz al-Duri, Department of History, College of Arts, The University of Jordan, Jordan.

Prof. 'Abd al-'Aziz bin 'Abdallah, Director Arabization Bureau, Rabat, Morocco.

Prof. 'Abd al-Jaleel Temimi, Director, The High Institute for Documentation, Tunisia.

Prof. Ekmeledin Ihsanoglu, Director General, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, Turkey.

Prof. G. R. Smith, School of Oriental Studies, Elvet Hill, Durham, DH13TH, England.

Prof. Halil Inalcik, The University of Chicago, U.S.A.

Prof. Hasan Zaza, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts, King Saud University, Saudi Arabia.

Prof. Ibrahim Shabbuh, Director General de la Bibliothèque Nationale

Prof. Irfan Shahid, George Town University, Washington D.C., U.S.A.

Prof. Jamal Zakaria Qasim, Department of History, Faculty of Arts, 'Ain Shams University, Egypt.

Prof. Muhammad 'Adnan al-Bakhit, Department of History, College of Arts, The University of Jordan, Jordan.

Prof. Muhammad Fantar, Director du Centre de la Civilisation Punique.

Prof. Naser al-Din 'al-Asad, Director, Royal Academy for Islamic Civilization Research, Jordan.

Prof. Richard L. Chambers, The University of Chicago, U.S.A.

Prof. Salih Ahmad Al-Ali, Director of Iraq Academy, Iraq.

All MSS should be addressed:

- Mars publishing house,
P.O.Box: 10720, Riyadh 11443,
Saudi Arabia

The Arabic Publishing & Distribution House Ltd.
49 Goldhawk Road
London W 128 QP
England

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE:

- Saudi Arabia	S.R. 100
- All Arab Countries	U.S.\$ 35
- All European Countries	U.S.\$ 40
- U.S.A. & Canada	U.S.\$ 45
- Australia & South Asia	U.S.\$ 50

© 1989, MARS PUBLISHING HOUSE, Riyadh, Saudi Arabia,
P. O. Box 10720, Tel. 4757939-4647531
Telex 493129 MARS SJ.

No part of this work may be reproduced or utilised in any form or
by any means, electronic or mechanical, including photocopying,
recording, or by any information storage and retrieval system with-
out prior permission written from the publisher.

Agēs

A Semi-annual Journal of Historical, Archaeological and Civilizational Studies

CHIEF EDITORS

Prof. **A. R. AL-ANSARY**

Prof. **M. S. AL-SHA'AFI**

Prof. **A.F.H. ABU-ALIEH**

Administrative Manager

ABDALLAH AL MAGID

VOLUME 4

PART 1

January 1989

Jumada I 1409



Published by: Mars Publishing House London

المصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكَّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخية والأثرية والحضارية

رئاسة التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن لطيف الأنصاري
الأستاذ الدكتور محمد سعيد الشعيبي
الأستاذ الدكتور عبد الفتاح حسن أبو عليّة

المدير المسؤول: عبد الله الماجد

المجلد الرابع
الجزء الثاني
يوليو ١٩٨٩م
ذوالقعدة ١٤٠٩م

دار المريخ

تصدر عن: دار المريخ للنشر - لندن

© دار المريخ للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية،
١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار المريخ للنشر - الرياض -
١١٤٤٣ - المملكة العربية السعودية ص.ب ١٠٧٢٠ - تلکس ٤٠٣١٢٩ .
هاتف ٤٦٤٧٥٣١ - ٤٦٥٨٥٢٣ . لا يجوز استنساخ أو طباعة أو تصوير أي
جزء من هذه المجلة أو اختزانها بأي وسيلة إلا بإذن مسبق من الناشر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المستشارون

الأستاذ الدكتور إبراهيم شبوح، المدير العام لدار
الكتب الوطنية، تونس - الجمهورية
التونسية

الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي، مدير عام
مركز الأبحاث للتاريخ والفن والثقافة
الإسلامية، استانبول - الجمهورية
التركية

الأستاذ الدكتور ج. ريكس سميث، قسم الدراسات
الشرقية، جامعة درهم - المملكة المتحدة

الأستاذ الدكتور جمال زكريا قاسم، أستاذ التاريخ
الحديث، كلية الآداب، جامعة عين
شمس، القاهرة - جمهورية مصر العربية

الأستاذ الدكتور حسن ظاظا، أستاذ اللغات السامية،
كلية الآداب، جامعة الملك سعود،
الرياض - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور خليل إنالجيك، جامعة شيكاغو -
الولايات المتحدة الأمريكية

الأستاذ الدكتور ريتشارد تشيمبرن، جامعة شيكاغو -
الولايات المتحدة الأمريكية

الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، رئيس المجمع
العلمي العراقي - بغداد - الجمهورية
العراقية

الأستاذ الدكتور عبدالجليل التميمي، أستاذ التاريخ

الحديث بالجامعة التونسية - مدير
المعهد الأعلى للتوثيق، تونس -
الجمهورية التونسية

الأستاذ عبدالعزيز بنعبد الله، مدير مكتب تنسيق
التعريب، الرباط - المملكة المغربية

الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري، أستاذ التاريخ
الإسلامي، الجامعة الأردنية، عمان -
المملكة الأردنية الهاشمية

الأستاذ الدكتور عرفان شهيد، جامعة جورج تاون،
واشنطن دي. سي - الولايات المتحدة
الأمريكية

الأستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت، أستاذ
التاريخ، الجامعة الأردنية، عمان -
المملكة الأردنية الهاشمية

الأستاذ الدكتور محمد فنطر، مدير مركز الدراسات
البونيقية واللوية، تونس - الجمهورية
التونسية

الأستاذ الدكتور مونجمري واط، جامعة أدنبرة،
اسكتلندا - المملكة المتحدة

الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد، رئيس المجمع
الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية،
عمان - المملكة الأردنية الهاشمية

الاشتراكات لجميع دول العالم يتفق

بشأنها مع:

- دار المريخ للنشر - ص.ب: ١٠٧٢٠

الرياض: ١١٤٤٣ - المملكة العربية السعودية

- الدار العربية للنشر والتوزيع - ٤٩ جولد هوك رود،

لندن - W128QP - المملكة المتحدة

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي

- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها

- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكياً

- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكياً

- أستراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكياً

المحتويات

القسم العربي

● بحوث

- التاريخ الهجرى على النقود الاسلامية

٢١٧ د. رافت محمد النبراوي

- المكتبات العربية في العصر العباسي

٢٥٧ نقلة عن الانجليزية وعلق عليه د. محمد بن فارس الجميل

- دراسة حول كتاب «تاريخ بخارى»، لابي بكر محمد بن جعفر الفرشخي

٢٨٧ د. محمد سالم بن شديد العوفي

- ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون، موارده ومصارفه

٣٠٥ د. إبراهيم علي محمد عمر

- الف ليلة وليلة في القصة الغربية

٣٢١ د. رضا احمد حواري

- فطاهرة البخل عند النحاة

٣٢٩ د. عوض بن حمد القوزي

- دور النظريات الاجتماعية في ابحاث الشيخوخة

٣٤٧ د. إبراهيم محمد العبيدي

English Section

Papers

- Rifā Al-TAHTAWI

The Realistic Muslim Thim Ker

Dr. Ali-Kholaf

23

- Arabs of Hadramaut and Hyderabad (India)

Relations during 18th - 20th Centuries

Dr. Muhammed Abdul Nayeem

31

التاريخ الهجري على النقود الإسلامية

للدكتور رافت محمد النبراوي

ملخص البحث : يتناول هذا البحث طرق واساليب تسجيل التاريخ الهجري بالحروف والأرقام العربية على النقود الإسلامية البحتة الخالية من التأثيرات البيزنطية أو الساسانية حسب المنهج الإقليمي في إطار التسلسل التاريخي. وقد تبين أن أهم طرق تسجيل التاريخ الهجري على النقود هي ثلاث طرق:

الطريقة الأولى : وكان يسجل فيها التاريخ الهجري بالحروف العربية. وتم ذلك بعدة أساليب أهمها ثلاثة هي : تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط ، ثم تسجيل تاريخ الضرب مشتملا على اسم الشهر وسنة الضرب وقد قام المؤلف بالربط بين التاريخ المسجل بهذا الأسلوب وبين الظروف السياسية والأحوال الداخلية كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وتوصل إلى أن الفاطميين هم أول من ضربوا النقود الذهبية وسجلوا عليها تاريخ سكها بالشهر والسنة وسار على نهجهم المماليك الغزنويون وغيرهم. وأخيرا تناول البحث تسجيل تاريخ السك متضمنا اليوم والشهر وسنة الضرب ، كما توصل إلى أن الفاطميين أول من استخدموا هذه الطريقة وقد سار المغول على الدرب نفسه.

والطريقة الثانية : وهي التاريخ الهجري المسجل بالأرقام العربية، وقد ورد بعدة أساليب فرعية أهمها سبعة وهي : تسجيل تاريخ الضرب الفعلي، وتسجيل تاريخ تولية السلطان ثم رقم سنة حكمه، وتسجيل تاريخ الضرب الفعلي بالإضافة إلى ما يقابله من سنوات حكم الحاكم، وتسجيل اسم الحاكم ورقم سنة حكمه فقط. وتسجيل البرج الفلكي للرمز إلى الشهر، وتسجيل تولية الحاكم مع تسجيل تاريخ الضرب، ونظام حساب الجمل.

والطريقة الثالثة : وتتناول التاريخ الهجري المسجل بالحروف والأرقام العربية معا. وقد جاء تاريخ السك على بعض نماذج النقود مرتين، مرة بالحروف والأخرى بالأرقام معا في الوقت نفسه ، ونماذج أخرى ورد عليها تاريخين مختلفين، أحدهما بالحروف والأخرى بالأرقام معا مع وجود فرق بينهما. كذلك جاء تاريخ الضرب على بعض النماذج بالحروف والأرقام معا حيث ورد جزء منه بالحروف وبقيّة التاريخ بالأرقام أو العكس. اشتملت هذه الدراسة على نشر عشرة نماذج من الدنانير الفاطمية لم يسبق نشرها ، وذيّل البحث بخمس لوحات لصور هذه الدنانير بكل لوحة صور لنموذجين.

يعتبر وجود تاريخ السك على النقود الإسلامية من أهم العوامل التي تساعد الباحثين على نسبتها لا إلى الدولة التي ضربت في عهدها فحسب بل إلى الحاكم الذي أمر بضربها أيضا، لأن عدم وجود هذا التاريخ

يحدث جدلا ويثير اختلافات في وجهات النظر بين الباحثين من أجل محاولة تأريخها وإرجاعها إلى الفترة الزمنية التي ضربت فيها. وهؤلاء الباحثين يلجأون في ذلك إلى عدة وسائل تساعد على عملية

استخدامه منذ تعريب النقود الإسلامية في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥م) وظل مستخدماً على النقود الإسلامية حتى القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي على أقل تقدير.

ففي القرن الأول الهجري ورد على النقود تأريخ الضرب المكون من رقمي الآحاد والعشرات فقط. أما في الفترة ما بين القرن الثاني والقرن العاشر الهجري فكان يسجل على النقود تأريخ سكها المكون من أرقام الآحاد والعشرات والمئات، أي أنه منذ القرن الثاني وحتى القرن العاشر الهجري أضيف إلى تأريخ سك النقود رقم المئات. غير أن النقود الإسلامية التي ضربت في العقد الأول من كل قرن وذلك منذ القرن الثاني وحتى القرن العاشر الهجري يسجل عليها تأريخ ضربها المكون من رقمي الآحاد والمئات فقط. أما النقود التي ضربت في القرن الحادي عشر الهجري فصاعداً فقد أضيف إلى تأريخ سكها رقم الآلاف. وكان التأريخ الهجري يسجل على معظم النقود الذهبية والفضية وبعضاً من النقود النحاسية منذ تعريبها مع اختلاف مكان تسجيله. وسوف أتناول في هذا البحث نماذج من النقود - لبعض الدول الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر - مركزاً اهتمامي على النقود الذهبية على أساس أنها كانت النقود الرئيسية في معظم فترات العصر الإسلامي.

وكانت الدنانير الذهبية منذ تعريبها سنة ٧٧هـ يسجل عليها تأريخ سكها بهامش الظهر وكان يسبق تأريخ السك بالبسملة غير الكاملة (بسم الله) فكان يسجل هكذا: «بسم الله ضرب هذا الدينار سنة سبع وسبعين» دون أن يذكر ما يميز نوع التأريخ ككلمة "هجريّة". وظلت الدنانير الأموية تحمل بهامش الظهر تأريخ سكها المكون من رقمي الآحاد والعشرات فقط وذلك منذ تعريبها وحتى نهاية القرن الأول

يتناول هذا البحث طرق وأساليب تسجيل التاريخ الهجري بالحروف والأرقام العربية على النقود الإسلامية البحتة الخالية من التأثيرات البيزنطية أو الساسانية منذ أن تم تعريبها تعريباً كاملاً في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان في ضوء ما توافر لدينا حتى الآن. وسيتناول هذا البحث طرق تسجيل التاريخ الهجري حسب المنهج الإقليمي في إطار التسلسل التاريخي لهذا الإقليم أو ذاك.

وأهم طرق تسجيل التاريخ الهجري على النقود الإسلامية هي ثلاث. الطريقة الأولى: وكان يسجل فيها التاريخ بالحروف العربية؛ والطريقة الثانية: وكان يسجل فيها بالأرقام العربية؛ والطريقة الثالثة: وكان يسجل فيها التاريخ بالحروف والأرقام العربية معاً في وقت واحد. وسوف نقوم في هذا البحث بنشر عشرة دنانير فاطمية ضرب مصر في عهد الخليفة المعز لدين الله يحمل كل منها اسم الشهر العربي الذي ضرب فيه.

أولاً: التاريخ الهجري المسجل بالحروف العربية
تم تسجيل هذا التاريخ بعدة أساليب أهمها ثلاثة هي:

- ١ - تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط.
- ٢ - تسجيل تاريخ الضرب مشتملاً على اسم الشهر وسنة الضرب.
- ٣ - تسجيل تاريخ السك متضمناً اليوم الذي ضربت فيه قطعة النقود ويليه اسم الشهر العربي، ثم سنة الضرب.

١ - تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط

يعتبر هذا النوع من التأريخ الهجري المسجل بالحروف العربية الذي يشتمل على سنة الضرب فقط هو أقدم الأنواع المذكورة ظهوراً وأكثرها استخداماً وأطولها عمراً على النقود الإسلامية حيث بدأ

ومنذ بداية العصر العباسي (١٣٢ - ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ - ١٢٥٨م) ظل التأريخ الهجري يسجل بهامش ظهر الدنانير وبهامش وجه الدراهم العباسية دون تغير حتى عهد الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ/ ٨١٣ - ٨٣٣م) الذي سجل على دنانيره ودراهمه شعارا استمده من القرآن الكريم وهو الآية ٤ وجزء من الآية ٥ من سورة الروم وهو: «الله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله». ففي الدنانير حدث تعديل في وضع هامش كل من الوجه والظهر، فقد تم تبديل وضع كل منهما مكان الآخر حيث أصبح هامش الوجه مكان هامش الظهر والعكس هو الصحيح، بينما ظلت الدراهم العباسية على ما هي عليه دون تغيير فيما يتعلق بوضع هامش كل من الوجه والظهر. وعندما أمر المأمون بنقش هذا الشعار الجديد المستمد من الاقتباس القرآني من سورة الروم بهامش إضافي خارجي بوجه كل من

الهجري. ولكن منذ بداية القرن الثاني الهجري أضيف إلى تاريخ الضرب رقم المئات. غير أن رقم العشرات من تأريخ الضرب لم يدون على النقود التي كانت تضرب في العقد الأول من القرن الثاني الهجري فكان يسجل عليها فقط رقمي الآحاد والمئات. وهكذا يتضح أن الدنانير كانت منذ تعريبها وحتى نهاية العصر الأموي سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م تحمل تأريخ سكها بهامش الظهر ولم يسجل عليها مكان ضربها.^(٢)

أما الدراهم منذ تعريبها سنة ٧٨هـ تحمل تأريخ سكها بالحروف العربية حسب التقويم الهجري بهامش الوجه. وكانت البسمة غير الكاملة تسبق التأريخ يليها مكان السك وتاريخه. أي أن الدراهم كانت تحمل منذ تعريبها مكان سكها وتاريخه^(٣) وذلك حتى سقوط الدولة الأموية.

(٢) عن الدنانير الأموية أنظر:

عبد الرحمن فهمي محمد، موسوعة النقود العربية (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص ٢٩١ - ٣٢٧؛ حسان على حلاق، تعريب الدواوين في العصر الأموي، ط ١ (بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، لوحة ٤ - ٦، ١٠؛ سمير شما، النقود الإسلامية التي ضربت بفلسطين (القاهرة: مطبعة الجمهورية، ١٩٨٠م)، ص ٣٠، لوحة رقم ٢؛ وليم قازان، المسكوكات الإسلامية، (بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٣٢ رقم ١، ص ٣٤ رقم ٢٦، ص ٢٠٤ - ٢١٥ من رقم ١ إلى رقم ٥٩؛ متحف راث، كنوز الفن الإسلامي، ترجمة حصة الصباح وآخرين، (جنيف، ٢٥ يونيو - ٢٧ أكتوبر ١٩٨٥م)، ص ٣٥٦ رقم ٣٦٩، ص ٣٦٠ رقم ٣٨٩، ص ٣٦٢ رقم ٣٩٨؛ Stanley Lane - Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Vol. 1 (London, 1875), pp. 1-2, Nos. 1-12; Norman D. Nicol, Raafat El-Nabarawy and Jere L. Bacharach, *Catalog of the Islamic Coins, Glass Weights, Dies and Medals in the Egyptian National Library, Cairo* (California: Undena Publication, 1982), pl. I, II; Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins* (London, 1985), p. 13, No. 13. وقبل سنة ٧٧هـ أي قبل الانتهاء من تعريف السكة في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان توجد بعض الدنانير المضروبة في عهد عبد الملك وعليها تاريخ سكها الهجري بالعربية وكذلك بعض

الدراهم تحمل تاريخ سكها الهجري بالبهلوية. وهناك بعض الاستثناءات البسيطة المتعلقة بتسجيل مكان للضرب إلى جانب تاريخ السك على بعض الدنانير الأموية مثل دنانير الحجاز الأموية سنة ١٠٥هـ ودنانير إفريقية سنة ١٠١هـ.

(٣) وعن الدراهم الأموية أنظر:

عبد الرحمن فهمي، ص ٢٣٠ - ٢٩٦. عيسى سليمان «درهمان مهمان للخليفة عبد الملك بن مروان»، مجلة المسكوكات، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥م، ص ٩ - ١٦؛ حلاق لوحة ٧ - ٩، ١١. متحف راث، كنوز الفن الإسلامي، ص ٣٦٠، رقم ٣٩٠. Lane - Poole, Vol. I, pp. 7-9, Nos. 43 - 53, pp. 11 - 32, Nos. 63 - 215, Vol. IX (London, 1889), pp. 30 - 36; George . C. Miles, *Excavation Coins from the Persepolis Region*, 5 (New York, 1959), pl. V, No. 194; A.S. Desharo and Michael Bates, *The Umayyad Governors of Al-Iraq and the changing annulet patterns on their Dirhams*, Presented from the *Numismatic Chronicle*, Seventh Series Vol. XIV, 1974, pl. II; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 3-8, Nos. 141 - 342, pl. I, Nos. 153, 167, 169, 177, 178, 209, 211, pl. II, Nos. 223, 226. Broome, pp. 10-12, Nos. 8-11, p. 21, No. 25.

الظاهر بأمر الله^(٦) (٦٢٢ - ٦٢٣ هـ / ١٢٢٥ - ١٢٢٦ م) أي حتى سنة ٦٢٣ هـ. ولكن في عهد كل من الخليفة المنتصر بالله (٦٢٣ - ٦٤٠ هـ / ١٢٢٦ - ١٢٤٢ م) والخليفة المستعصم بالله (٦٤٠ - ٦٥٦ هـ / ١٢٤٢ - ١٢٥٨ م) حدث تطوراً آخر على النقود هو حذف الاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه وأصبح الوجه يشتمل على هامش واحد فقط يتضمن مكان الضرب وتاريخه^(٧) وذلك حتى مقتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين وسقوط الدولة العباسية على يد المغول سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م.

وبالنسبة للدراهم التي ضربت بالاندلس في عصر الولاة (٩٢ - ١٣٨ هـ / ٧١١ - ٧٥٦ م) فكانت تحمل مكان سكها وتاريخه بهامش الوجه^(٨)، كما ضربت الدنانير الأموية بالاندلس (١٣٨ - ٤٢٢ هـ / ٧٥٦ - ١٠٣١ م) بداري ضرب الاندلس والزهراء على الطراز الأموي نفسه في المشرق الذي يتكون من هامش كتابي واحد وكتابات مركزية. غير أنها لم تتبع نظاماً ثابتاً فيما يتعلق بمكان تسجيل تاريخ سكها. فكان

Lane - Poole, vol. I, p. 98, No. 273, pl. VII, No. 399; Broome, p. 27, Nos. 36-38.

وعن الدراهم العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٦٠ - ٤٦٢، رقم ١٥٢٤، ١٥٢٤، وص ٤٦٩ - ٤٨٧، رقم ١٥٦٠ - ١٦٣٠؛ مهذب درويش البكري، "نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي"، مجلة المسكوكات، العدد ٦ لسنة ١٩٧٥ م، ص ١٧ - ٣٧؛ متحف راث، ص ٣٦٢، رقم ٤٠١، ص ٤٦٢، رقم ٤٠٦.

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach., pp. 15-16, Nos. 573-650; Broome., pp. 22-23, Nos. 26-27, p. 24, No. 29; Lane - Poole., vol. I, pp. 35-36, Nos. 3-9, pp. 39-49; Nos. 25-80, pp. 51-61, Nos. 89-134.

(٦) Lane-Poole, vol. IV, p. 57, No. 290, p. 58, No. 298f, 298w, 299i, pp. 61 - 86.

(٧) قازان، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، رقم ٢١٠ - ٢١٤.

(٨) متحف راث، ص ٣٦٩، رقم ٤٢٧؛ عبد الرحمن فهمي، ص ٨٤٥ - ٨٤٩، رقم ٣٠٧٨ - ٣٠٩٣.

الدنانير^(٩) والدراهم^(١٠) بحيث أصبح كل منهما يشتمل على هامشين بالوجه يوجد الهامش الخارجي متضمناً الشعار الجديد والهامش الداخلي يحتوي على تاريخ السك، في حين كان ظهر الدنانير والدراهم يشتمل كل منهما على هامش واحد ينص على الرسالة المحمدية كاملة: «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (وهي الآية ٣٣ من سورة التوبة).

وكان مركز الوجه في الدنانير والدراهم العباسية يشتمل على شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر متوازية بالخط الكوفي البسيط نصها: «لا إله إلا الله وحده - لا شريك له» في حين نقش بمركز الظهر «محمد - رسول - الله» وهكذا أصبح تاريخ ضرب الدنانير والدراهم العباسية بالهامش الداخلي للوجه والاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه أيضاً.

وظلت الدنانير والدراهم العباسية على الحال نفسه حتى نهاية فترة حكم الخليفة أبو ناصر محمد

(٩) عبد الرحمن فهمي، ص ٥٧٩ - ٥٨١، رقم ١٩٦٤ - ١٩٧٤. قازان، ص ٤٥، رقم ١٤٤، ١٦١، ١٩٢، وص ٥٠ رقم ٢٠١، ٢٠٢، ص ٢٢٨ - ٢٤٤، رقم ١٢٠ - ٢٠٩؛ متحف راث، ص ٣٥٦، رقم ٣٧١، وص ٣٦٦، رقم ٤٢٢، وص ٣٦٧، رقم ٤٢٣ - ٤٢٤.

Lane - Poole, vol. I, p. 94, No. 259, pl. VI Nos. 260, 317, pl. VII, Nos. 378, 394-419.

وعن الدنانير العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٥٩، رقم ١٥٢٠، ١٥٢٣، ص ٤٦٢ - ٤٦٩، رقم ١٥٣٥ - ١٥٥٩. قازان، ص ٣٨ رقم ٦٠، ٨٧، وص ٤٢، رقم ٨٨، ١٢٦، وص ٢١٦ - ٢٢٧، رقم ٦٠ - ١١٩؛ متحف راث، ص ٣٥٦، رقم ٣٧٠، وص ٣٦٢، رقم ٤٠٠، وص ٣٦٣، رقم ٤٠٤ - ٤٠٦، وص ٣٦٤، رقم ٤٠٨ - ٤٠٩.

Lane - Poole, vol. I, p. I, Nos. 1 - 2, pp. 37 - 39, Nos. 10 - 24, pp. 50 - 51, Nos. 81 - 88, pp. 64 - 67, Nos. 141 - 160; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 13-14, Nos. 490-572; Broome, p. 29, Nos. 41 - 42, p. 30, Nos. 44 - 45.

(١٠) متحف راث، ص ٤٦٦، رقم ٤٢١.

بمدينة الزهراء في عهد كل من عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م)^(١٤) وفي مدينة فاس أيضا في عهد هشام الثاني.^(١٥)

أما ملوك الطوائف بالأندلس مثل بنو عباد في أشبيلية (٤١٤ - ٤٨٤هـ / ١٠٢٣ - ١٠٩١م) والأفطسيون بباداجوز (٤١٣ - ٤٨٧هـ / ١٠٢٢ - ١٠٩٤م) وأمراء مرسية (٥٤٠ - ٥٦٧هـ / ١١٤٥ - ١١٧١م) وغيرهم، فقد ضربوا النقود الذهبية ولم يتبعوا قاعدة ثابتة فيما يتعلق بمكان تسجيل تأريخ الضرب الهجري بالحروف، فكان تأريخ الضرب يسجل إما بهامش الوجه^(١٦) أو بهامش الظهر^(١٧) وبعضها لم يسجل عليه تاريخ سكه^(١٨) كما ضرب ملوك الطوائف بالأندلس النقود الفضية ويبدو أنهم سجلوا تواريخ سكها بهامش الوجه.^(١٩)

وفي عهد المرابطين (٤٤٨ - ٥٤١هـ / ١٠٥٦ - ١٠٤٧م) فإن النقود الذهبية التي ضربت بدور ضرب الأندلس غالبا ما كان تاريخ سكها يسجل بهامش الظهر.^(٢٠) غير أن بنى نصر بفرنطة (٦٢٩ - ٨٩٧هـ / ١٢٣١ - ١٤٩٢م) ضربوا النقود الذهبية

تاريخ السك يسجل أحيانا بهامش الوجه^(٢١) وأحيانا أخرى بهامش الظهر^(٢٢) فعلى سبيل المثال فإن الدنانير التي ضربت في عهد أبو المطرف الحكم (الثاني) المستنصر بن عبد الرحمن (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م) بمدينة الزهراء، كان بعضها يحمل تأريخ ضربه بهامش الوجه^(٢٣) والبعض الآخر بهامش الظهر.^(٢٤)

أما بالنسبة للدرهم الأندلسية الأموية التي ضربت بدار سك الأندلس في عهد كل من أبو المطرف عبد الرحمن بن معاوية (١٢٨ - ١٧٢هـ / ٧٥٦ - ٧٨٨م)، وأبو العاص الحكم بن هشام (١٨٠ - ٢٠٦هـ / ٧٩٦ - ٨٢٢م)، وأبو المطرف عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦ - ٢٣٨هـ / ٨٢٢ - ٨٥٢م)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ - ٢٧٣هـ / ٨٥٢ - ٨٦٦م)، وأبو المطرف عبد الرحمن الثالث الناصر بن محمد (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩١٢ - ٩٦١م)، وأبو الوليد هشام (الثاني) المؤيد بن الحكم (٣٦٦ - ٣٩٩هـ / ٩٧٦ - ١٠٠٩م)، (٤٠٠ - ٤٠٣هـ / ١٠١٠ - ١٠١٣م)، ومحمد (الثاني) المهدي بن هشام (٣٩٩ - ٤٠٠هـ / ١٠٠٩ - ١٠١٠م) وكان ينقش تاريخ سكها بهامش الوجه^(٢٥) وكذلك الحال نفسه بالنسبة للدرهم التي ضربت

(١٥) عبد الرحمن فهمي، ص ٨٦٨ - ٨٦٩، رقم ٣١٤١: Lane - Poole, vol. IX, p. 133, 134, No. 113.

(١٦) قازان، ص ٢٥٠، رقم ٢٢٩ - ٢٣٠، ص ٢٥١، رقم ٢٢٢: Lane-Poole, vol. IX, pp. 146 - 147.

(١٧) قازان، ص ٢٥١، رقم ٢٢٣: Lane-Poole, vol. IX, pp. 156 - 157.

(١٨) Lane-Poole, vol. IX, p. 148, p. 152, No. 162j, p. 153.

(١٩) Lane-Poole, vol. IX, pp. 142-145, pp. 149-151, p. 154. No. 162.

(٢٠) قازان، ص ٢٧٠، رقم ٣١٥ - ٣١٦، ٣١٨، ص ٢٧٢، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨،

كما كانت النقود الذهبية للمدرايين في سجلماصة (٢٢١) - ٣٢١ هـ / ٩٢٣ - ٩٥٨ م) على طراز النقود الذهبية للأغالبة نفسه حيث كان يسجل تأريخ سكها بهامش الظهر. (٢٢٩)

كذلك ضرب الفاطميون في شمال أفريقيا (٢٩٧ - ٣٦٢ هـ / ٩٠٩ - ٩٧٢ م) النقود الذهبية. ففي عهد عبد الله المهدي بالله (٢٩٧ - ٣٢٢ هـ / ٩٠٩ - ٩٣٤ م) كان طرازها عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية، وقد نقش تأريخ سكها بهامش الظهر. (٢٣٠) أما الدنانير التي ضربت في عهد الخليفة القائم بالله (٣٢٢ - ٣٣٤ هـ / ٩٣٤ - ٩٤٥ م) كانت ذات طرازين. الأول عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية والثاني عبارة عن هامش واحد بالوجه وهامشين بالظهر مع وجود الكتابات المركزية، وكان تأريخ الضرب يدون بهامش الظهر في الطراز الأول وبالهامش الخارجي للظهر في الطراز الثاني. (٢٣١) أما النقود الذهبية والفضية التي ضربت في عهد الخليفة أبي طاهر إسماعيل المنصور بالله (٣٢٤ - ٣٤١ هـ / ٩٤٥ - ٩٥١ م) والخليفة إبراهيم معد المعز لدين الله (٣٤١ - ٣٦٢ هـ / ٩٥٢ - ٩٧٥ م) فقد تعددت طرزها واختلف معها مكان تسجيل تأريخ سكها. (٢٣٢) وبالنسبة للنقود الذهبية الزيرية (٣٦٢ - ٤٥٤ هـ / ٩٧٢ - ١٠٦٢ م) فقد ضرب منها عدة طرز،

ولم يسجلوا عليها تاريخ سكها (٢٣١) كما ضربوا النقود الفضية وكان بعضها يحمل تاريخ سكه بهامش الوجه (٢٣٢) والبعض الآخر لم يسجل عليه تاريخ سكه. (٢٣٣)

وفي شمال أفريقيا فقد تم تعريب النقود الذهبية بالمغرب سنة (١٠ هـ / ٧٠٣ م). (٢٣٤) وقد ضربت النقود في عهد الولاة الأمويين من معدني الفضة والنحاس في أفريقية (القيروان) وهي تختلف عن نقود الأمويين بالمشرق من حيث النصوص المنقوشة عليها ومن حيث الشكل والحجم والوزن، وتمتاز بعدم ذكر اسم الوالي الذي ضربت في عهده، بينما تذكر مكان الضرب وتاريخه في كثير من الأحيان. (٢٣٥) ومن الخصائص المميزة للسكة الفضية في عصر الولاة الأمويين ذكر مكان السك وتاريخه بهامش الوجه. (٢٣٦)

أما الأغالبة بأفريقية (١٨٤ - ٢٩٦ هـ / ٨٠٠ - ٩٠٩ م) فقد ضربوا النقود الذهبية على الطراز العباسي المبكر المكون من هامش واحد وكتابات مركزية وسجلوا التاريخ بهامش الظهر. (٢٣٧) كما ضربوا النقود الفضية وهي لا تختلف في طرازها عن طراز النقود الذهبية غير أنهم سجلوا تأريخ سكها بهامش الوجه (٢٣٨) مثلها مثل الدراهم الأموية والعباسية المبكرة.

Lane-Poole, vol. II, pp. 56-57, Nos. 188-189. Broome, p. 47,

No. 74.

(٢٩) قازان، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، رقم ٢٩٦ - ٣٠٢.

(٣٠) قازان، ص ٢٩٣ - ٢٩٥، رقم ٤١٨ - ٤٢١؛ ابن قربة، ص ٢٨٤ - ٣١١؛

George. C. Miles, *Fatimid Coins* (New York, 1951), pl. I, Nos.

1-3; Broome, p. 51, No. 79.

(٣١) قازان، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، رقم ٤٣٢ - ٤٣٧؛ ابن قربة، ص ٣١٥ - ٣٢٢.

(٣٢) قازان، ص ٢٩٦ - ٢٩٨، رقم ٤٤٠ - ٤٤٥؛ ابن قربة،

ص ٢٢٣ - ٤٠٢؛ Miles, *Fatimid Coin*, pl. I, Nos. 15-16،

21-30.

(٢١) قازان، ص ٢٥٣، رقم ٢٢٨؛ Lane-Poole, vol. II, p. 45.

Broome, p. 147, Nos. 230? 231.

(٢٢) Lane-Poole, vol. II, p. 46.

(٢٣) Lane-Poole, vol. IX, p. 162.

(٢٤) ابن قربة، هامش (١) ص ٩٤.

(٢٥) ابن قربة، ص ١٠٥.

(٢٦) ابن قربة، ص ١٠٦، ١٠٧، ١١٢.

(٢٧) قازان، ص ٢٥٧ - ٢٦٥، رقم ٢٤٢ - ٢٩٣؛ ابن قربة، ص ٢٢٦ - ١٨٤.

Lane-Poole, vol. II, pp. 58-59, Nos. 191-194, pp. 59-60, Nos.

197-200; Broome, p. 46, No. 71.

(٢٨) ابن قربة، ص ٢٣٤ - ٢٥١.

(١٥٧٤م) وبنو مرين في المغرب (٥٩٢ - ٨٦٩هـ / ١١٩٦ - ١٤٦٥م).^(٣٦)

وظل التأريخ الهجري بالحروف العربية يسجل بالسنوات فقط على بعض النقود الذهبية المضروبة بتونس حتى القرن الثاني عشر الهجري على أقل تقدير^(٣٧)، وفي القرن الثاني عشر أيضا ضربت النقود بتونس ونقش عليها تأريخ سكها بالأرقام.^(٣٨)

أما في مصر والشام فقد ضربت النقود الذهبية والفضية في العصر الطولوني (٢٥٤ - ٢٩٢هـ / ٨٦٨ - ٩٠٠م) والعصر الأخشيدى (٣٢٣ - ٣٥٨هـ / ٩٣٥ - ٩٦٩م) على الطراز العباسي الذي يتكون من كتابات مركزية وهامشين بالوجه وهامش واحد بالظهر وكتب تأريخ سكها بالهامش الداخلي للوجه.^(٣٩) وفي العصر الفاطمي بمصر (٣٥٨ - ٥٦٧هـ / ٩٦٩ - ١١٧٢م) تعددت طرز النقود الذهبية واختلف مكان تسجيل تأريخ سك كل طراز منها.^(٤٠) وكذلك الحال بالنسبة للنقود الذهبية والفضية المضروبة في العصر الأيوبي (٥٦٧ - ٦٤٨هـ / ١١٧٢ - ١٢٥٠م).^(٤١) وفي عصر دولة المماليك البحرية (٦٤٨ -

منها طراز بثلاثة هوامش دائرية بكل من الوجه والظهر، وقد سجل تأريخ ضربها بالهامش الخارجي للظهر وطراز آخر بهامش واحد وكتابات مركزية نقش التأريخ بهامش الظهر.^(٣٣) كما ضربت النقود الذهبية في عهد بنى حماد (٤٠٨ - ٥٤٧هـ / ١٠١٨ - ١١٥٢م) بعدة طرز منها طراز بهامشين وكتابات مركزية كان تأريخ سكها يسجل بالهامش الخارجي للظهر. ومنها أيضا طراز يتكون من هامش واحد وكتابات مركزية كان تأريخ السك يسجل بهامش الظهر.^(٣٤)

أما السكة الذهبية المرابطية التي ضربت بدور ضرب شمال أفريقيا فكانت على نفس طراز السكة الذهبية الأموية والعباسية المبكرة حيث كان تأريخ سكها بهامش الظهر.^(٣٥)

ولم يسجل تاريخ الضرب على النقود الذهبية التي ضربها الموحدون في المغرب والأندلس (٥٢٤ - ٦٦٨هـ / ١١٣٠ - ١٢٢٩م) والحفصيون في الجزائر وتونس وطرابلس (٦٢٧ - ٩٨٢هـ / ١٢٣٠ -

(٣٣) ابن قربة، ص ص ٤٧٥ - ٤٩٧.

(٣٤) ابن قربة، ص ص ٥٠٧ - ٥١٤.

(٣٥) قازان، ص ص ٢٦٨ - ٢٧٥، رقم ٣٠٣ - ٣١٤، ٣٢٩ - ٣٣٢، ٣٤٠؛ ابن قربة، ص ص ٥٢٤ - ٥٧٧.

(٣٦) قازان، ص ص ٢٧٦ - ٢٨٢، رقم ٣٤٥ - ٣٧٣؛ متحف راث، ص ص ٣٧٣ - ٣٧٥، رقم ٤٥٧ - ٤٦٣.

Lane-Poole, vol. V, pp. 32-50, Nos. 84-157, pp. 52-57, Nos. 158-165, pp. 60-68, Nos. 166-193; Broome, p. 147, Nos. 230-231, p. 150, No. 236, pp. 149 - 150, Nos. 232-235.

(٣٧) Lane-Poole, vol. V, p. 93, No. 255, p. 100, No. 271.

(٣٨) Lane-Poole, vol. V, pp. 103-108, Nos. 280-309.

(٣٩) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٢٩٧ - ٢٩٨، رقم ٢٩٠٥ - ٢٩١٧،

ص ص ٨٠٣ - ٨١٥، رقم ٢٩٢٧ - ٣٠١٦، ص ص ٨١٩، ٨٢٤،

رقم ٣٠١٧ - ٣٠٤٤؛ قازان، ص ص ٢٨٨ - ٢٩٢، رقم ٤٠١ -

٤١٦؛ متحف راث، ص ص ٣٦٧، رقم ٤٢٦ - ٤٢٧؛ Lane-Poole،

vol. II, pp. 64-70, Nos. 218-235, p. 71, No. 238-239; Oleg

Grabar, *The Coinage of the Tulunids* (New York, 1957), pls.

I-III, Nos. 1-96; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 52-54,

Nos. 1755-1760, 1764-1821; Broome, pp. 50-51, Nos. 77-78.

(٤٠) إسماعيل حسين حجارة، «النقود المكتشفة في ياسين تبة»، مجلة

المسكوكات، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥، ص ص ٧٢ - ١٠١؛ قازان،

ص ص ٣٠٢ - ٣٣٠، رقم ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠،

٤٧٢-٦٢٨؛

Lane-Poole, vol. IV (London, 1879), pp. 31-38, Nos. 123-152,

vol. IX, pp. 319-320, 323; Miles, *Fatimid Coins*, pl. I, pp. 79-105,

125, pl. II, III, IV; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp.

54-65, Nos. 1829-1849, Nos. 1886-1914, Nos. 1937-1950, No.

1998-2253; Broome, pp. 52-53, Nos. 81-84.

(٤١) ابن بعره، منصور بن بعره الذهبي الكامل، كتاب كشف الاسرار

العلمية بدار الضرب المصرية. تحقيق عبد الرحمن فهمي محمد

(القاهرة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م)، ص ص ٩٨ - ١٣٠، رقم ١ -

٥٣٦؛ قازان، ص ص ٣٣٤، رقم ٦٣٩، ٦٤١، ٦٤٢، ص ص

٣٣٥-٣٣٩، رقم ٦٤٣ - ٦٦١؛

Lane-Poole, vol. IV, pp. 63-66, Nos. 243-259, pp. 103-110, Nos.

373-404; Paul Balog, *The Coinage of the Ayyubids* (London,

1980), pp. 58-73, 114-122, 146; Nicol, El-Nabarawy and

Bacharach, pp. 67-73, Nos. 2264-2296, 2320-2378, 2385-2428,

2433-2454, 2471-2476, 2479-2486.

- ٧٨٤هـ / ١٢٥٠ - ١٣٨٢م) فقد تعددت دور ضرب النقود الذهبية والفضية، وتنوعت طرزها، منها طراز يتميز بأن كتاباته تتكون من هامش واحد وكتابات مركزية بكل من الوجه والظهر، وكان تأريخ سكه يسجل أحيانا بهامش الوجه وأحيانا أخرى بهامش الظهر.^(٤٢) ومنها أيضا طراز يتميز بأن كتاباته تقع في أسطر أفقية فقط بكل من الوجه والظهر. وكان تأريخ الضرب يسجل أحيانا أسفل كتابات الظهر^(٤٣) وأحيانا أخرى كان بدون رقم الآحاد من تاريخ الضرب أعلى كتابات الظهر، أما رقمى العشرات والمئات فكانا يسجلان أسفل الكتابات نفسها.^(٤٤) كما كان يرد على بعض النماذج رقمى الآحاد والعشرات أعلى كتابات الظهر ورقم المئات من تاريخ السك أسفلها.^(٤٥)

وفي عهد دولة المماليك الجراكسة (٧٨٤ - ٩٢٢هـ / ١٣٨٢ - ١٥١٧م) ضربت النقود الذهبية والفضية، منها طرازان، الأول وهو الأكثر انتشارا وتداولاً. وقد وردت كتاباته في أسطر أفقية بالوجه والظهر، كما جاء تأريخ سكه بكتابات الظهر بالأماكن نفسها والأساليب التي تناولناها معا في الطراز المشابه له من نقود المماليك البحرية. كما كان يسجل تأريخ السك أحيانا بكتابات الوجه.^(٤٦) ويتكون الطراز الثاني من هامش واحد وكتابات مركزية بكل من الوجه والظهر. وقد ضرب هذا الطراز في عهد

السلطان الناصر فرج بن برقوق (٨٠١ - ٨١٥هـ / ١٣٩٩ - ١٤١٢م) سنة ٨٠٣هـ وعرف باسم الدينار السالمى وورد تأريخ سكه بهامش الظهر.^(٤٧)

وقد ظهرت أيضا في عصر دولة المماليك البرجية النقود التي تحمل تأريخ سكه بالأرقام العربية وذلك منذ عهد السلطان الأشرف إينال. وقد ظلت النقود منذ ذلك الوقت بعضها يدون عليه تأريخ سكه بالحروف والبعض الآخر بالأرقام العربية حتى نهاية دولة المماليك. كما ظهر أيضا في عصر هذه الدولة نوع ثالث من النقود كان تأريخ سكه يرد مرة بالحروف ومرة بالأرقام معا في وقت واحد. وسوف أتناول هذين النوعين السابقين بالتفصيل بهذا البحث. وفي سنة ٩٢٣هـ / ١٥١٧م استولى السلطان سليم الأول العثماني على مصر وأخضعها للسيادة العثمانية وضرب النقود ونقش عليها تأريخ سكه بالأرقام. وهكذا يتضح أنه كان يوجد ثلاثة أنواع من التأريخ: الأول بالحروف العربية والثاني بالأرقام والثالث بالاثنتين معا.

أما النقود الذهبية التي ضربت باليمن في عهد بنو زياد وبنو طرفة والنجاحيون والصلحيون (٤٣٩ - ٥٣٢هـ / ١٠٤٧ - ١١٣٨م) يبدو أنها كانت ذات هامش واحد وكتابات مركزية في كل من الوجه والظهر. ومن المحتمل أنهم كانوا يسجلون تأريخ سكه

ANSMN, 22 1977, p. 175; Siouffi, *Catalogue de Monnaie Arabes de Sa Coll. Mossoul* (Iraq, 1979-1980), p. 18.

(٤٣) سامح فهمي، ص ١٤٥، رقم ٢١٣، ص ١٥١، رقم ٢٢٦، ص ١٥٥، رقم ٢٤٢: Lane-Poole, vol. IV, p. 170, No. 55.

(٤٤) سامح فهمي، ص ١٦٨، رقم ٢٨٤، ص ١٦٩، رقم ٢٨٥، ص ١٧٣، رقم ٢٩٣.

Lane-Poole, vol. IV, pp. 171 - 172, Nos. 557 - 559.

(٤٥) Lane-Poole, vol. IV, p. 172, No. 560.

(٤٦) Paul Balog, *The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt* (N.Y., 1964), pp. 280-281, Nos. 628-632.

(٤٧) Balog, *Mamlouk Sultans*, pp. 279 - 280, Nos. 624 - 627.

(٤٢) يتميز الوجه بأنه يشتمل على شهادة التوحيد: "لا إله إلا الله":

سامح عبد الرحمن فهمي، الوحدات النقدية المملوكية، ط ١ (جدة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م)، ص ٣١ - ٣٣، رقم ٢-١، ص ٣٤ - ٣٧، رقم ٤ - ١٠، ص ٣٨ - ٤٢، رقم ١٢ - ١٨، ص ٤٥ - ٤٦، رقم ٢٥ - ٢٨، ص ٥٣ - ٦٠، رقم ٢٣ - ٤٦، ص ٦٣ - ٦٤، رقم ٥٢ - ٥٣، ص ٦٤ - ٧٤، رقم ٥٣ - ٧٣، ص ٩٩ - ١٠٠، رقم ١٠٨ - ١٠٩، ص ١١٠ - ١١٢، رقم ١٣٨ - ١٤٠.

Lane-Poole, vol. IV, (London, 1879), pp. 136-137, Nos. 469-470, p. 150, No. 499; M.L. Bates, "The Coinage of the Mamluk Sultan Baybars I" (Additions and corrections)

بهاشم الوجه. (٤٨)

وقد ضرب سلاجقة الروم بآسيا الصغرى (٤٧٠ - ٧٠٧ هـ / ١٠٧٧ - ١٣٠٧ م) النقود الذهبية، منها طراز ذات هامش واحد وكتابات مركزية وهو يشبه الطراز الأموي من حيث الشكل العام، وقد ورد تأريخ سكه بهامش الظهر^(٤٩) كما أكثروا من ضرب عدة طرز من الدراهم الفضية، منها طراز عبارة عن مربع يحيط به دائرة تمسه من الخارج في الأركان الأربعة وكتابات المركز داخل المربع في حين أن كتابات الهامش تقع بين المربع والدائرة. وقد اختلف مكان ورود التاريخ من درهم لآخر، فأحيانا كان تأريخ السك يرد بهامش الوجه^(٥٠) وأحيانا أخرى بهامش الظهر^(٥١) أما بالنسبة لمكان الضرب فأحيانا كان يأتي مع تأريخ الضرب وأحيانا كان يسجل بهامش والتاريخ بالهامش الآخر، وأحيانا أخرى كان مكان الضرب يرد بأحد الهامشين يليه رقمي الآحاد والعشرات من تأريخ السك، أما رقم المئات فكان يدون بالهامش الآخر^(٥٢)، كما ظهر على النقود السلجوقية الفضية المضروبة في آسيا الصغرى نوع من الخط يعرف بالخط الديواني أو الأرقام الديوانية. وقد استخدم في كتابة تأريخ ضرب هذه النقود منذ زمن السلطان كيخسرو بن كيقباد (٦٣٤ - ٦٤٤ هـ / ١٢٣٦ - ١٢٤٦ م) بعد أن كان يسجل هذا التاريخ بالأرقام العربية كتابة كما يذكر محمد باقر الحسيني. (٥٣) وهذا الخط ليس أرقاما من واحد إلى

تسعة وإنما رموز من الحروف العربية المحققة والمحرفة استعملت للتعبير عن عدد معين أو جملة أعداد تمثل أرقام الآحاد والعشرات والمئات، وهذه الأرقام الديوانية مأخوذة أصلا من العرب ثم انتقلت إلى سلاجقة الروم ثم إلى العثمانيين، وبعد ذلك استعملت في الحسابات والأمور المالية والدفاتر والسندات، وكانت هذه الأرقام تستعمل في آسيا الصغرى حتى الحرب العالمية الأولى ومابعداها بقليل في كتابة السراكي والأوراق المالية، وتعرف هذه الأرقام الديوانية بالفارسية (سياقت ارقامي) أي أرقام السياقة أو الأرقام العربية^(٥٤) وجاء بعد السلاجقة العثمانيون الذين ضربوا النقود وسجلوا عليها تأريخ سكه بالأرقام بدلا من الحروف.

ومن أهم الأسر الحاكمة الإيرانية الدولة الصفارية الثانية في سجستان (٢٥٣ - ٩٠٠ هـ / ٨٦٧ - ١٤٩٥ م) التي ضربت النقود الذهبية والفضية. وتتميز نقودهم الذهبية تقريبا بأنها عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية ورد تاريخ سكه أحيانا بهامش الوجه وأحيانا أخرى بهامش الظهر^(٥٥)، في حين تتميز نقودهم الفضية بأنها تشبه في طرازها النقود الفضية الطولونية التي جاء فيها تأريخ سكه بالهامش الداخلي للوجه. (٥٦)

وقد قام السامانيون في خراسان^(٥٧) (٢٠٤ -

(٤٨) قازان، ص ٣٥٢ - ٣٥٥، رقم ٧١٢ - ٧٢١؛

Lane - Poole, vol. V (London, 1880), pp. 120-121, Nos.

357-358, pp. 123-124, Nos. 359-360.

(٤٩) قازان، ص ٣٥٩، رقم ٧٢١.

(٥٠) محمد باقر الحسيني «نقود السلاجقة» مخطوط رسالة دكتوراه

مقدمة لجامعة القاهرة، عام ١٩٦٨ م، ص ١٢٨، Lane-Poole,

vol. III (London, 1877), p. 54, No. III, p. 88, No. 233.

(٥١) الحسيني، ص ١٢٧؛ Lane-Poole, vol. III, p. 48, No. 92, p. 50,

No. 96, p. 55, Nos. 112-113, p. 93; Nos. 245-247.

(٥٢) Lane-Poole, vol. III, p. 51, No. 103.

(٥٣) محمد باقر الحسيني، «الخط أسلوبه وأنواعه ومميزاته على النقود

الإسلامية في العهد السلجوقي» مجلة سومر، ٢٤، لسنة

١٩٦٨ م، ص ١٠١ - ١١٨.

(٥٤) الحسيني، «الخط أسلوبه».

(٥٥) قازان، ص ٤٠٢ - ٤٠٤، رقم ٩٥٢ - ٩٥٧.

(٥٦) Lane-Poole, vol. II, pp. 75-78, Nos. 244-250.

(٥٧) إسماعيل غالب، مسكوكات قديمة إسلامية قتالوغي،

(القسطنطينية، ١٣١٢ هـ)، ص ٢١٠ - ٢١١، ٢١٦ - ٢١٧؛

قازان، ص ٤٠٤ - ٤١٠، رقم ٩٥٨ - ٩٩٠؛ مجموعة متحف

الفن الإسلامي بالقاهرة أرقام سجل ١٣٥٨٧، ٧، ١٧٠٢١،

٧٧٠٢، ٣ / ١٧٠٠٠ رقم ١٦٩٩٨ / ٣، ١٦٩٩٨ / ٤، ١٧٠٤٠،

١٧٠٤١.

(٧٣٦ - ٨٣٥هـ / ١٣٣٦ - ١٤٣٢م) عدة طرز من النقود الذهبية والفضية وجاء عليها تأريخ سكها إما بالوجه أو بالظهر^(٦٣) أما نقود الاق فيونلو في شرق الأناضول وأذربيجان (٧٨٠ - ٩١٤هـ / ١٢٧٨ - ١٥٠٨م) فقد ورد عليها تأريخ سكها الهجري بالأرقام.^(٦٤)

هكذا يتضح من خلال العرض السابق لنماذج من نقود بعض الدول الإسلامية أن التأريخ الذي كان مسجلاً على هذه النقود هو تأريخ الضرب الهجري بالسنوات أي سنة الضرب فقط دون أن يدون بعدها كلمة أو حرف يميز نوع التاريخ، غير أنه توجد نماذج قليلة من النقود كان يسجل عليها بعد سنة ضربها كلمة توضح نوع التقويم المدون به التأريخ مثل كلمة «هاجرية» أو «قمرية» أو «هجريّة» أو «من الهجرة».

فقد وردت كلمة «هاجرية» بعد تأريخ الضرب على قطعة من النقود النحاسية ضرب ميافارقين سنة ٥٩٩هـ ترجع إلى عهد الملك الأوحّد نجم الدين أيوب من العادل الأول (٥٩٦ - ٦٠٧هـ / ١١٩٩ - ١٢١٠م) على النحو التالي «سنة تسع وتسعين وخمسائة هاجرية ضرب بميافارقين».^(٦٥)

كما جاءت كلمة «قمرية» لتمييز نوع التأريخ المسجل بهامش وجه درهم ضرب ميافارقين سنة

٣٩٥هـ / ٨١٩ - ١٠٠٥م) والبويهيون في العراق وإيران^(٥٨) (٣٢٠ - ٤٥٤هـ / ٩٣٢ - ١٠٦٢م) والسلاجقة العظام في العراق وإيران^(٥٩) (٤٢٩ - ٥٩٠هـ / ١٠٣٨ - ١١٩٤م) والزنكيون الأتابكة في الموصل^(٦٠) (٥٣١ - ٦١٩هـ / ١١٢٧ - ١٢٢٢م) بضرب النقود الذهبية على الطراز العباسي والطولوني ذات الهامشين بالوجه والهامش الواحد بالظهر مع وجود الكتابات المركزية وسجلوا عليها تأريخ سكها بالهامش الداخلي للوجه.

أما الإيلخانيون في الأناضول وإيران والعراق (٦٥٤ - ٧٥٤هـ / ١٢٥٦ - ١٣٥٣م) فقد ضربوا عدة طرز من النقود الذهبية والفضية بعضها يتميز بوجود تاريخ سكه بهامش الظهر ضربت بالعربية أو بالعربية والإيغورية. كما تتميز بعض النقود الفضية بوجود تاريخ سكها بهامش الوجه أيضاً.^(٦١) وأحياناً كان تأريخ الضرب يرد مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر كما جاء على دينار ضرب في عهد السلطان غازان محمود بشيراز سنة ٦٩٨هـ يحمل بهامش الوجه بين الشكل السداسي والدائرة الخارجية النص التالي: «وسلم - سنة - ثمان - وتسعين - وستمائه». وعلى يمين كتابات مركز الظهر «سنة ثمان» وعلى يسارها «وتسعين وستمائه».^(٦٢)

وقد ضرب الجلائريون في العراق وأذربيجان

Nos. 15-31, pp. 19-20, Nos. 48-49, pp. 25-29, Nos. 60-81, pp. 32-33, Nos. 85-88, pp. 34-35, Nos. 89-93; Stephen Album, 'Studies in Ilkhanid History and Numismatics', *Studia Iranica*, Tome 13-1984-Fascicle I, pp. 49-116; pls: X - XIII; Broome, pp. 103-107, Nos. 156, 157, 159, 160, 163, 164.

Lane-Poole, vol. V, p. 34, Nos. 89-90. (٦٢)

Lane-Poole, vol. VI, pp. 206-209, Nos. 593-601, pp. 212-215, Nos. 606-613, pp. 217-223, Nos. 618-641. (٦٣)

(٦٤) قازان، ص ٤٣٣ - ٤٣٤، رقم ١٠٥٨ - ١٠٥٩.

Lane-Poole, vol. VI, p. 122, No. 440, pp. 122-123, Nos. (٦٥)

441-444; Balog, *Ayyubids*, p. 253, No. 841.

(٥٨) قازان، ص ٤١٤ - ٤١٦، رقم ٩٩٧ - ١٠٠٣.

Lane-Poole, vol. II, pp. 199-201, Nos. 635-639, pp. 205-207,

Nos. 653-655, pp. 214-216, Nos. 669-680, pp. 219-220, Nos.

684-686, pp. 194-199, Nos. 618-634, pp. 201-205, Nos. 640-652,

pp. 207-210, Nos. 656-663; Broome, pp. 73-74, Nos. 117-120.

(٥٩) الحسيني، نقود السلاجقة، ص ٣١، ٣٥، ٣٨، ٤٢، ٩٠، قازان،

ص ٤١٨ - ٤٢٢، رقم ١٠١١ - ١٠٢٧.

Lane-Poole, vol. III, pp. 27-32, Nos. 53-62, pp. 33-39, Nos.

65-76, pp. 40-41, No. 77, pp. 42-43, Nos. 79-82, p. 45, Nos.

87-88.

(٦٠) قازان، ص ٤٣٦ - ٤٣٨، رقم ١٠٢٣ - ١٠٤٣.

(٦١) قازان، ص ٤٢٩ - ٤٣٢، رقم ١٠٤٧ - ١٠٥٥.

Lane-Poole, vol. VI (London, 1881), p. 8, No. 9, pp. 10-14,

سبقنا من الأمم ممن لا يراعى في الشهور رؤية كان النهار عندهم قبل الليل وابتداء كل يوم بليته من وقت طلوع الشمس إلى وقت طلوعها من الغد».

وقد سجلت كلمة "هجريّة" بعد تاريخ سك دينار مملوكي ضرب القاهرة سنة ٦٦٠هـ من عهد السلطان الظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦هـ / ١٢٦٠ - ١٢٧٩م) جاء بهامش ظهره مايلى: «.... بالقاهرة في سنة ستين وستمئة هجرية»^(٦٨) كما وردت كلمة "هجريّة" أيضا بعد تأريخ الضرب بهامش ظهر دينار مملوكي عليه مكان سكه ولم يرد عليه من تأريخ ضربه إلا رقمي العشرات والمئات وهما "ستين وستمئة" تليهما كلمة "هجريّة"^(٦٩) وربما يكون التأريخ هو سنة ٦٦٠هـ فقط: ومن المحتمل أن يكون رقم الآحاد قد فقد وفي هذه الحالة فإن تأريخ الضرب يتراوح ما بين سنة ٦٦١هـ وسنة ٦٦٩هـ، وهذا يدل على أن هذا الدينار قد ضرب أيضا في فترة حكم السلطان الظاهر بيبرس. كما توجد الكلمة نفسها أيضا بهامش ظهر درهم فاقد مكان سكه وتاريخه^(٧٠) يرجع كذلك إلى فترة حكم الظاهر بيبرس.

كذلك وردت كلمتي "من الهجرة" بعد رقم المئات من تاريخ الضرب وهو سبعمائة وذلك بالسطر الأخير بكتابات وجه دينار ضرب القاهرة سنة ٧٦٠هـ ضرب في الفترة الثانية من حكم السلطان الناصر حسن بن قلاوون (٧٥٥ - ٧٦٢هـ / ١٣٥٤ - ١٣٦١م)^(٧١).

(٧٠) هذا الدرهم ضمن مجموعة متحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك (وزنه ٢ جرام وقطره ٢١ مم).

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 103, No. 92; Bates, "The Coinage of the Mamluk", p. 181.

سامح فهمي، ص ٧٦ رقم ٧٥.

(٧١) هذا الدينار بمجموعة بالوج (وزنه ٧,٢٠ جرام وقطره ٢٨,٥ مم)؛ Balog, *Mamluk Sultans*, p. 193, No. 346; سامح فهمي، ص ١٧٢، رقم ٢٩١.

٦٠٢هـ في عهد الملك الأوحّد أيضا^(٦٦) والمقصود بكلمة «قمرية» هو «هجريّة». وفي هذا الصدد يقول المسعودي^(٦٧) في التنبيه والأشرف «إن العرب تراعى رؤية الأهلة فتجعل حساب سنتها عليها وشهورهم شهر ثلاثون يوماً وشهر تسعة وعشرون يوماً فيكون ستة أشهر من السنة تامة وستة ناقصة وأيام سنتهم ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً بالحساب المطلق وهو الجليل فأما على التحصيل والتدقيق فإن عدد هذه الأيام للسنة تزيد في كل ثلاثين سنة أحد عشر يوماً تكون حصة السنة الواحدة من ذلك خمسا وسدس يوم فتكون أيام السنة بالحقيقة ثلاثمائة وأربعة وخمسين يوماً وخمسا وسدس يوم والسنة التي ينجز فيها هذا الكسر تكون شهورها سبعة تامة وخمسة ناقصة وهذا العدد لأيام الشهور هو بالحساب المصحح من اجتماع الشمس والقمر بمسيرهما الأوسط فأما برؤية الأهلة فإنه يختلف بزيادة ونقصان فيمكن أن تكون شهور متوالية تامة وشهور متوالية ناقصة ولا يكاد يتفق في كل وقت أن يكون أول الحساب بالشهور والرؤية يوماً واحداً إلا أنهما يتساويان على مرور الزمان. وأيام العرب التي تعد بها من غروب الشمس وهي الأيام السبعة التي أولها الأحد ابتداءً من غروب الشمس من يوم السبت وآخره غروبها في يوم الأحد وكذلك سائر الأيام وإنما جعلوا ابتداء كل يوم بليته من وقت غروب الشمس لأجل أنها تعد أيام الشهر من وقت رؤية الهلال ورؤية الهلال تكون عند غروب الشمس فأما من

(٦٦) Balog, *Ayyubids*, p. 254, No. 344.

(٦٧) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ، التنبيه والأشرف (بيروت: دار صعب، د.ت)، ص ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٨) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 88, No. 35; Siouffi, p. 18.

سامح فهمي، الوحدات النقدية المملوكية، ص ص ٥٦ - ٥٧.

رقم ٢٧: Bates, "The Coinage of the Mamluk", p. 175.

(٦٩) يوجد منه نموذج بالمكتبة الأهلية بباريس (وزنه ٥,٥ جرام) ونموذج آخر بمجموعة متحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك (وزنه ٥,٧ جرام وقطره ٢٢ مم)؛

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 89, No. 38.

الدينار نفسه. ^(٧٤) ويوجد دينار مماثل لهذا السلطان ولكن تأريخ ضربه هو سنة ٧٠٠هـ ^(٧٥)، كما وردت الكلمة المذكورة نفسها بهامش وجه فلس للسلطان نفسه أيضا ضرب سنة ٧٠٠هـ. ^(٧٦)

وقد سجلت كلمة شهر على الكثير من نماذج النقود الإسلامية منها دينار باسم السلطان غياث الدين اوجاينو (٧٠٣ - ٧١٦هـ / ١٣٠٤ - ١٣١٦م) ضرب سنة ٧١٤هـ أحد سلاطين المغول بايران ^(٧٧) كما وردت على هامش ظهر درهم سلجوقي ضرب قونية يرجع إلى عهد السلطان علاء الدين كيقيباد آخر سلاطين السلاجقة الروم بآسيا الصغرى ^(٧٨)، كما جاءت على هامش ظهر درهم ضرب جرجان سنة ٧١٧هـ باسم السلطان المغولي أبو سعيد ^(٧٩) وهناك دينار للسلطان نفسه ورد بهامش وجهه: ضرب - في - شهر - سنة - ثلا - ثين وسبع - مايه ^(٨٠)، ومن النماذج التي وردت عليها الكلمة نفسها درهم ضرب استراباد سنة ٧٧٥هـ ^(٨١)، ودرهم ضرب شبا نظاره سنة ٧٨٦هـ وفي عهد السلطان محمود تيمور ^(٨٢)، وقطعة من النقود النحاسية ضربت في الفترة الثانية لحكم السلطان الظاهر برقوق (٧٩٢ - ٨٠١هـ / ١٣٩٠ - ١٣٩٩م) وهي فاقدة تأريخ سكها ^(٨٣)، كما نقشت كلمة شهر أيضا أعلى كتابات ظهر قطعة من النقود النحاسية المضروبة بطلب سنة ٨٠٢هـ في الفترة الأولى من حكم السلطان الناصر فرج بن برقوق (٨٠١ - ٨٠٨هـ / ١٣٩٩ - ١٤٠٥م) ^(٨٤)، وهناك الكثير من النماذج المنشورة المسجل بها كلمة

يرجع السبب في عدم تسجيل كلمة "هجرية" أو "قمرية" أو "من الهجرة" بعد تأريخ الضرب لكل النقود الإسلامية لتمييز نوع التأريخ إلى أن التأريخ الذي ورد على هذه النقود دون حساب التقويم الذي اتخذه وسار عليه المسلمون. لذلك لم يكن هناك ضرورة إلى تسجيل ما يميز التأريخ، والدليل على ذلك أن نماذج النقود التي جاءت عليها كلمة "هجرية" أو "قمرية" أو "من الهجرة" قليلة جداً إذا ما قورنت بأعداد النقود الإسلامية التي وصلتنا لأن السائد على هذه النقود هو بتدوين تأريخ سكها دون الحاقه بكلمة تميز نوع التأريخ.

هذا وقد جاءت كلمة "شهور" تسبق تأريخ الضرب على أعداد قليلة من النقود الإسلامية منها دينار ضرب غزنه سنة ٦١٢هـ يرجع إلى فترة حكم السلطان علاء الدين أبو الفتح محمد، أحد شاهات خوارزم حيث ورد بهامش الظهر ما يلي: «... ضرب بلدة غزنه في شهور سنة اثني عشر وستمائة». ^(٧٢) كما وجدت الكلمة نفسها (شهور) بهامش ظهر بعض الدنانير التي ضربت في دار الضرب نفسها وفي عهد السلطان المذكور نفسه أيضا وهي تحمل تواريخ سنة ٦١٣هـ وسنة ٦١٤هـ و٦١٦هـ. ^(٧٣)

كما وردت الكلمة المذكورة (شهور) يليها كلمة سنة ثم تأريخ الضرب حول الكتابات المركزية بظهر دينار مغولي باسم غازان محمود ضرب شيراز سنة ٦٩٨هـ، وقد جاء التأريخ مرة أخرى بهامش وجه

(٧٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 65, No. 175.

(٨٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 108, No. 173p.

(٨١) Lane-Poole, vol. VI? p. 244, No. 687.

(٨٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 145, No. 28 e.

(٨٣) هذه القطعة بمجموعة (بالوج) ويبلغ وزنها ٤,٦٨ جرام وقطرها

٢٢ مم: Balog, *Mamluk Sultans*, p. 267, No. 592.

(٨٤) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 288, No. 653.

(٧٢) Lane-Poole, vol. IX, p. 372, No. 589 b.

(٧٣) Lane-Poole, vol. IX, p. 373, Nos. 389 e, 389 e, 389 f, 389 g, 389 h.

(٧٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 34, No. 89.

(٧٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 35, No. 91.

(٧٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 42, No. 121.

(٧٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 45, No. 128.

(٧٨) الحسيني، نقود السلاجقة، ص ١١٤.

الإسلامية عامة والمغربية بصفة خاصة.^(٨٨)

وفي مصر بدأ ظهور كلمة «عام» قبل تأريخ الضرب على النقود المملوكية على بعض نقود السلطان الأشرف برسباي^(٨٩) (٨٢٤ - ٨٤١ هـ / ١٤٢١ - ١٤٣٨ م) وذلك إلى جانب استخدام لفظ سنة على نقود أخرى للسلطان نفسه حتى نهاية عصر المماليك. كما ظهرت كلمة عام على بعض نقود السلطان الظاهر جقمق (٨٤٣ - ٨٥٧ هـ / ١٤٤٨ - ١٤٥٣ م) والأشرف إينال (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ / ١٤٥٣ - ١٤٦١ م) والسلطان الأشرف أبو النصر قايتباي (٨٧٢ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٧ - ١٤٩٦ م)^(٩٠)، كما جاءت التواريخ على بعض النقود دون أن يسبقها لفظ «عام» أو لفظ «سنة»^(٩١) ونادراً ما كانت ترد كلمة «بتاريخ» قبل تأريخ الضرب بدلاً من اللفظين السابقين، فقد جاء على درهم ضرب في عهد الملكة رسودان بنت تامارا (٦٣٠ - ٦٤٢ هـ / ١٢٢٣ - ١٢٤٥ م) بهامش وجهه مايلي: «ضرب هذا الدرهم بتاريخ ثلاث وعشرين وستمائة»^(٩٢) وبمركز وجهه: السلطان - المعظم. وبهامش ظهره: ضاعف الله جلاله ومد طلاله وامد اقباله، وبمركز ظهره: جلال الدنيا والدين.

ولا يفوتني أن أذكر أنه ورد على نماذج من النقود عبارة «ضرب في أيام» وعبارة «ضرب في أيام دولة» أو عبارة «ضرب في دولة». فقد جاءت العبارة الأولى بأعلى كتابات وجه درهم باسم السلطان الإيلخاني أبو سعيد بهادرخان ضرب أذربيجان سنة ٧٢٢ هـ وذلك إلى جانب تسجيل تاريخ الضرب المذكور بهامش الظهر.^(٩٣)

شهور لم يتسع المجال لتناولها هنا^(٨٥)، ومن الملاحظ أن تاريخ السك كان يسجل على النقود منذ تعريبها وكان يسبقه كلمة «سنة» وظلت هذه الكلمة تسبق تأريخ السك سائدة على النقود الإسلامية طوال القرون الأربعة الأولى للهجرة على الأقل. ثم ظهرت كلمة «عام» بدلاً منها على بعض نماذج هذه النقود وذلك إلى جانب استخدام كلمة «سنة» في الوقت نفسه وأحياناً كان تأريخ السك يرد دون أن يسبقه كلمة «سنة» أو كلمة «عام» أحياناً، ونادراً ما كان يسبق تاريخ السك كلمة «تاريخ».

إن أقدم نماذج المسكوكات التي ظهر عليها لفظ «عام» هي سكة المرابطين، فقد ظهر على النقود المرابطية المبكرة لفظ «سنة» ولكن بعد مرور فترة من الزمن حل لفظ «عام» محل لفظ «سنة» ويذكر صالح ابن قربه في كتابة المسكوكات المغربية أنه من الخصائص العامة لسكة المرابطين ظهور لفظين للتعبير بهما عن سنة الضرب، هذان اللفظان هما: «سنة وعام» بخلاف السكة الإسلامية عامة التي اقتصر استعمالها على لفظ «سنة» فقط، ففي السكة المرابطية المبكرة كان يستخدم لفظ سنة وفي عهد علي ابن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧ هـ / ١١٠٦ - ١١٤٣ م) بدأ استخدام لفظ عام على النقود إلى جانب لفظ «سنة» على بعض النقود الأخرى.^(٨٦) ويبدو أنه منذ فترة حكم تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٤٠ هـ / ١١٤٢ - ١١٤٥ م) حل لفظ «عام» محل لفظ «سنة» على النقود المرابطية^(٨٧) وسيادة لفظ «عام» يعتبر خاصية فنية تنفرد بها السكة المرابطية وهي ظاهرة تعد تطوراً جديداً لم يحدث على الإطلاق في المسكوكات

(٨٥) عند نماذج من هذه النقود انظر:

Lane-Poole, vol. IX? p. 294, No. 275, p. 108, No. 73p, p. 144.

No. 286, p. 145, No. 28e, No. 248, vol. VI. pp. 74-75, No. 219.

(٨٦) ابن قربة، ص ٥٥٩ - ٥٧٥.

(٨٧) ابن قربة، ص ٥٦٤.

(٨٨) ابن قربة، ص ٥٦٤.

(٨٩) Balog, Mamluk Sultans, pp. 311-312, p. 317. Nos 728-729.

(٩٠) Balog, Mamluk Sultans, p. 350, No. 812, p. 351, No. 817, p. 14.

(٩١) Balog, Mamluk Sultans, p. 332, No. 763, p. 334, No. 770, 738-779.

(٩٢) David M. Lang, Studies in the Numismatic History of Georgia (New York: The ANS. 1955), p. 28.

(٩٣) Lane-Poole, vol. VI. p. 69, No. 197.

سبعمائة) (١٠٢).

هذا ويلاحظ أيضا أن بعض أرقام الآحاد من تأريخ الضرب وردت بعدة أشكال مختلفة يسبقها كلمة «سنة». مثل رقم واحد الذي جاء «أحد» (١٠٣)، أو «أحدي» (١٠٤)، ورقم اثنين الذي ظهر بعدة أشكال منها: «اثنين» (١٠٥)، أو «ثنتين» (١٠٦) و«اثنين» و«اثنى» (١٠٧)، ورقم ثلاثة الذي جاء بدون مد هكذا «ثلث» أو ممدود «ثلاث» في حالة التذكير أو ممدود «ثلاثة» (١٠٨) في حالة التأنيث، أما باقي أرقام الآحاد فكانت ترد إما في حالة التأنيث أو في حالة التذكير. وقد وردت هذه الكلمات بهذا الشكل حسب موقعها من الإعراب أي حسب القواعد النحوية.

أما رقم العشرات ثلاثين فقد نقش على النقود بهذا الشكل المذكور (١٠٩) أو بدون مد هكذا «ثلثين» (١١٠) وهذا الشكل الأخير الذي استمر فترة زمنية طويلة هو الأقدم ظهورا أو استعمالا على النقود الإسلامية.

كما دونت بعض أرقام المئات بأشكال متصلة أو منفصلة مثل رقم ستمائة الذي ورد منفصلا هكذا: «ست مائة» ومتصلا هكذا «ستمائة» (١١١)، أو «ستمية» (١١٢)، ورقم «سبعمائة» الذي جاء منفصلا هكذا: «سبع مائة» (١١٣) أو «سبعة مائة» (١١٤)، أو متصلا هكذا: «سبعميه» (١١٥) أو «سبعماية» (١١٦).

كما وردت العبارة نفسها على بعض دراهم السلطان نفسه أيضا ضربت سنة ٧٢٢هـ في دور ضرب سلطانية (٩٤) وسواة (٩٥) وسوشتنز (٩٦) كما جاءت هذه العبارة أيضا بأعلى كتابات ظهر قطعة من النقود الفضية ضربت في عهد السلطان طغاتيمور بجاجرم (٩٧).

أما العبارة الثانية وهي: «ضرب في أيام دولة» فقد وجدت بأعلى كتابات ظهر أحد نماذج النقود الفضية باسم السلطان طغاتيمور أيضا (٩٨) كما ظهرت العبارة الثالثة والأخيرة وهي «ضرب في دولة» بأعلى كتابات مركز ظهر قطعة من النقود الفضية باسم السلطان اليلخاني أبوسعيد (٩٩).

ومن المعروف أن حرف الواو هو حرف عطف يعطف ما بعده على ما قبله، وكان يرد دائما قبل رقمي العشرات والمئات من تأريخ الضرب ورقم الآلاف إن وجد وذلك على النقود التي تحمل تأريخ سكها بالحروف العربية. ولكن يلاحظ أن هذا الحرف لم يأتي قبل رقم العشرات على بعض النماذج (١٠٠) كما لم يظهر قبل رقم المئات على بعض النماذج الأخرى (١٠١) ويلاحظ على النقود الفضية والنحاسية المضروبة في آسيا الصغرى ندرة استعمال حرف الواو في كتابة تأريخ معين بحيث أصبحت قاعدة عامة وميزة من مميزات هذه النقود مثل (أربع خمسين

(١٠٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 5, No. 1, p. 69, No. 197.

(١٠٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 15, No. 35.

(١٠٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 40, No. 113, p. 67, No. 186.

(١٠٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 63, No. 172.

(١٠٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 64.

(١١٠) Lane-Poole, vol. VI, pp. 98-99.

(١١١) Lane-Poole, vol. VI, p. 26, 30, 34.

(١١٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 36.

(١١٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, 67.

(١١٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, 66.

(١١٥) Lane-Poole, vol. VI, pp. 52-53, 58, 60, 65.

(١١٦) Lane-Poole, vol. VI, pp. 38-39, 55, 63.

(٩٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 69, Nos. 198-199.

(٩٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 70, No. 200.

(٩٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 70, No. 201.

(٩٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 101, No. 299.

(٩٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 101, No. 300.

(٩٩) Lane-Poole, vol. VI, pp. 74-75, Nos. 219-220.

(١٠٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 74, Nos. 218, p. 19, No. 48.

(١٠١) Lane-Poole, vol. VI, p. 75, Nos. 219, 222, p. 66, No. 177.

(١٠٢) محمد باقر الحسيني، «الخط على النقود السلجوقية»، مجلة

سومر، ٢٤، لسنة ١٩٦٨م، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(١٠٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 15, No. 32.

(١٠٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 16, No. 38, p. 51, No. 143.

٢ - تسجيل تاريخ الضرب مشتملا على اسم الشهر وسنة الضرب

جاء على بعض النقود الذهبية والفضية الإسلامية اسم الشهر الذي ضربت فيه يليه سنة الضرب بالحروف العربية. وأسماء الشهور العربية التي وردت على هذه النقود هي: محرم وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى الأول وجمادى الآخر ورجب وشعبان ورمضان وشوال وذى القعدة وذى الحجة، وهي كل الشهور العربية الإثني عشر شهرا.

إن أول ضرب لهذا النوع من النقود المدون عليه تأريخ سكه بالشهر العربي والسنة الهجرية تم في عهد الدولة الفاطمية (٢٩٧ - ٥٦٧هـ / ٩٠٩ - ١١٧١م) بشمال أفريقيا ومصر وصقلية: ومن أهم خلفاء هذه الدولة الذين ضربوا هذا النوع من النقود «المنصور بالله (٣٣٤ - ٣٤١هـ / ٩٤٥ - ٩٥٢م) والمعز لدين الله (٣٤١ - ٣٦٥هـ / ٩٥٢ - ٩٧٥م) والظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ - ٤٢٧هـ / ١٠٢٠ - ١٠٣٦م) والمستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ / ١٠٣٦ - ١٠٩٤م)، كذلك فإن دور الضرب الفاطمية التي وردت على هذه النقود هي المهدية والقيروان ومصر وصقلية. ويبدو أن الفاطميين اقتصروا في تسجيل هذا النوع من التأريخ على النقود الذهبية فقط وهي الدنانير وأرباعها. كما أن أقدم النماذج التي وصلتنا ترجع إلى عهد الخليفة المنصور بالله منها دنانير ضرب المهدية في شهر ذى القعدة سنة

٣٣٦هـ^(١١٧)، وشهر محرم سنة ٣٣٧هـ^(١١٨)، وشهر ذى القعدة من العام نفسه^(١١٩)، وأرباع دنانير ضربت في المهدية أيضا في شهر صفر سنة ٣٣٨هـ^(١٢٠)، وشهر جمادى الآخر من السنة نفسها^(١٢١)، وبربع دينار ضرب في مدينة صقلية في شهر محرم سنة ٣٤١هـ^(١٢٢).

وهكذا يتضح أن هذا النوع من التأريخ ورد على الدنانير وأرباعها التي ضربت بداري ضرب المهدية وصقلية خلال الفترة من سنة ٣٣٦هـ إلى سنة ٣٤١هـ، وجاء عليها شهور محرم وصفر وجمادى الآخر وذى القعدة. وهذا النوع من النقود الذهبية توجد كتاباته في هامش واحد وكتابات مركزية ونقش تاريخ سكه بهامش الوجه.

كما ضرب في عهد الخليفة المعز لدين الله (٣٤١ - ٣٦٥هـ / ٩٥٢ - ٩٧٥م) هذا النوع من النقود الذهبية. ونقوم في هذا البحث بنشر عشرة نماذج من الدنانير منها لم يسبق نشرها بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة وهي الدنانير المنشورة صورها بلوحات البحث البالغ عددها خمس لوحات بكل لوحة نموذجين. وطرز كتابات هذه الدنانير عبارة عن ثلاثة هوامش دائرية في كل من الوجه والظهر يقع تاريخ ضربها بالهامش الخارجي للظهر. وقد وصلنا من هذا النوع من النقود الذهبية نماذج ضربت بمصر في

١٨٣٦٩:

Miles, *Fatimid Coins*, pp. 6-7, No. 14; Farrugio, p. 357, No. 23.

Lane-Poole, vol. VI, p. 7, No. 17. (١١٩)

(١٢٠) هناك ربع دينار ضرب في عهد المنصور بالمهدية في صفر سنة

٣٣٨هـ محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل

١٨٣٧٠ وزنه ٩٥٠، جرام وقطره ١٣,٥ مم؛

Lane - Poole, vol. IV, p. 7, No. 18.

Miles, *Fatimid Coins*, pp. 6-7, No. 15. (١٢١)

Lane-Poole, vol. IV, p. 8, No. 21. (١٢٢)

(١١٧) يوجد منه دينار محفوظ بالمتحف البريطاني بلندن؛ Lane-Poole,

vol. VI, (London, 1879), pp. 6-7, No. 16; Farrugio de Candia,

Monnaies Eatimites du Musee du Bardo (Revue Tunisiennes,

1936), p. 355, No. 216; p. 356, No. 22.

ابن قرية، ص ٣٢٦، ٣٤٤.

(١١٨) قازان، ص ٢٩٧، رقم ٤٤٢؛ ابن قرية، ص ٣٤٥؛ وهناك نموذج

ضرب في عهد الخليفة المنصور بالمهدية في جمادى الأول سنة

٣٣٧ محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل

١٨٣٦٨، وآخر ضرب في عهد المنصور بالمهدية أيضا ولكن في شهر

رمضان وهو محفوظ بمتحف الفن الإسلامي تحت رقم سجل

شهر رجب سنة ٣٥٩هـ^(١٢٣)، وكذلك في شهر شعبان^(١٢٤)، وشهر رمضان^(١٢٥)، من العام نفسه. ونماذج أخرى ضربت في شهور محرم^(١٢٦)، وجمادى الأولى^(١٢٧)، وجمادى الآخر سنة ٣٦٠هـ^(١٢٨)، وشهر جمادى الأولى سنة ٣٦١هـ^(١٢٩)، ومحرم^(١٣٠)، وجمادى الآخر سنة ٣٦٢هـ^(١٣١). وهكذا يتضح مما سبق أن هذا النوع من الدنانير ضرب في عهد المعز بمصر تقريبا خلال الفترة من شهر رجب سنة ٣٥٩هـ إلى شهر جمادى الآخر سنة ٣٦٢هـ، أي قبل مجيء المعز إلى مصر لأنه خلال تلك الفترة المذكورة كان موجوداً بشمال أفريقيا وفي الوقت نفسه كان يحكم مصر وكان يديرها نيابة عنه قائد جيوشه جوهر الصقلي. ومن المعروف أنه منذ فتحه لمصر في شهر شعبان سنة ٣٥٨هـ وحتى مجيء المعز إلى مصر سنة ٣٦٢هـ كانت مصر دار إمارة تتبع الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا ولكن منذ أن قدم إليها المعز لدين الله أصبحت مصر ولأول مرة دار خلافة وأصبحت القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية.

وتمتاز هذه الدنانير العشرة بأنه يوجد منها ستة نماذج مؤرخة بشهر جمادى الآخر سنة ٣٦٠هـ وهي دنانير جديدة لم ينشر مثيل لها وبنفس العدد. وفي ضوء ما سبق يتضح أنه ورد على نقود المعز

الذهبية شهور محرم وجمادى الأولى وجمادى الآخر ورجب وشعبان ورمضان. ويلاحظ أن الدنانير وأرباعها المضروبة من هذا النوع في عهد المنصور بالله ورد عليها اسم الشهر يسبقه كلمة «شهر» وهو مالا نجده في الدنانير التي ضربت بمصر. وهل يمكن تفسير ذلك بأن حفاري كتابات نقود المنصور أكثر مهارة وخبرة من حفاري كتابات نقود المعز بحيث إنهم استطاعوا بكفاءتهم العالية أن يوزعوا النص على المساحة المتاحة أمامهم فجاء النص كاملاً ومتضمناً كلمة «شهر» ولكنني اعتقد أن النص الكتابي المطلوب تنفيذه من حفاري دار الضرب على نقود المنصور كان يتضمن كلمة «شهر» في حين كان يخلو من هذه الكلمة في عهد المعز، والدليل على ذلك أن دنانير المعز سجلت كتاباتها بدقة شديدة وإتقان كبير يدل على أن حفاريها يتمتعون بمهارة عالية.

ومن الخلفاء الفاطميين الذين ضربوا هذا النوع من النقود الذهبية المسجل عليه تأريخ سكه بالشهر والسنة الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ - ٤٢٧هـ / ١٠٢٠ - ١٠٣٦م) فقد وصلنا من نقوده ربع دينار ضرب صقلية في شهر جمادى. ولا يظهر عليه سوى مكان الضرب المذكور وكلمة شهر وحروف «جما» فقط من اسم الشهر، أما باقي النص المتضمن بقية

(١٢٧) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 33.

(١٢٨) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة أرقام سجل ١٠٢، ٣، ٤، ٥، ٦ / ٢١٩٤١ (لوحة رقم ٣ - ٥ مسلسل ١٠ - ٥)

Lane-Poole, vol. IV, p. 10, No. 31.

(١٢٩) Lane-Poole, vol. IV, p. 11, No. 34.; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, Nos. 34-36; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, Nos. 1838-1839.

(١٣٠) قازان، ص ٣٠٢، رقم ٣٠٣؛ Lane-Poole, vol. IV, p. 11, No. 36; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, Nos. 38-39.

(١٣١) Lane-Poole, vol. IV, p. 12, No. 37; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 40; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No.

1840.

(١٢٣) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 30.; متحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ٢١٩٢٨ وزنة ٤، ٣٠ جرام وقطره ٢٢٥ مم.

(١٢٤) Lane-Poole, vol. IX, p. 318, No. 30; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 31; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 1834.; يوجد منه ثلاثة نماذج بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ١٨٢٧٣ و ٢١٩٣٩ / ٣ (لوحة رقم ١ مسلسل رقم ١) و ٢١٩٣٩ / ٤ (لوحة رقم ١ مسلسل رقم ٢).

(١٢٥) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 32; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 1835.

(١٢٦) متحف الفن الإسلامي، سجل رقم ٢١٩٤٠ (لوحة رقم ٢ مسلسل رقم ٤)

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 836.

اسم الشهر وسنة الضرب فمفقود. (١٢٢)

كما ضرب الخليفة المستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ / ١٠٣٦ - ١٠٩٤م) هذا النوع من النقود الذهبية. وقد وصلنا منها ربع دينار ضرب بصقلية في شهر ذي القعدة سنة ٤٣٠هـ وكذلك نماذج ضربت في القيروان في شهر شعبان سنة ٤٤٧هـ (١٢٣)، ونموذج ضرب بالمهدية في شهر الربيع سنة ٤٥١هـ (١٢٤)، ولم يرد عليه اسم الشهر كاملاً إذ جاء فقط اسم «الربيع» ولم يحدد لنا أنه ربيع الأول أو ربيع الآخر وربما يقصد حفار هذا الدينار أنه ضرب خلال شهري الربيع الأول وربيع الثاني سنة ٤٥١هـ لأنه من المحتمل أن يكون حفر كتابات قالب السك قد تمت في نهاية شهر ربيع الأول وبدأت عملية الضرب به في بداية شهر ربيع الآخر، لذلك لم يحدد نقاش قالب الضرب ترتيب الشهر وهناك نماذج أخرى من هذه الدنانير المضروبة في المهدية أحدها ضرب في شهر شعبان سنة ٤٤٦هـ (١٢٥)، والآخر ضرب في الشهر السابق نفسه ولكن سنة ٤٥٧هـ (١٢٦). وهكذا يتضح أن الخليفة المستنصر بالله قد ضرب هذا النوع من الدنانير وسجل عليها أسماء دور الضرب بشمال أفريقيا كالقيروان والمهدية وكذلك صقلية.

وفي ضوء ما سبق يتبين لنا أن الخليفة المعز قد ضرب هذا النوع من الدنانير ونقش عليها اسم مصر وذلك خلال الفترة منذ فتح مصر على يد قائده جوهر الصقلي في شهر شعبان سنة ٣٥٨هـ وحتى سنة ٣٦٢هـ وهو تأريخ مجيئه إلى مصر ونقل مقر الخلافة الفاطمية من شمال أفريقيا إلى مصر التي أصبحت لأول مرة عاصمة الخلافة الفاطمية سنة ٣٦٢هـ وأصبحت أيضاً لأول مرة دار خلافة بعد أن كانت

دار إمارة لأن المعز لدين الله منذ فتح مصر كان موجوداً بشمال أفريقيا مركز حكمه ومقر خلافته ولم ينتقل إلى مصر إلا بعد مرور أربع سنوات تقريباً من فتحه لها. وخلال هذه الفترة المركزة لم يصلنا نماذج من هذا النوع من النقود الذهبية مضروب بإحدى دور ضرب شمال أفريقيا وكل ما وصلنا خلال تلك الفترة عليه اسم مصر كدار للضرب لوجوده بشمال أفريقيا. وعندما انتقل المعز لمصر سنة ٣٦٢هـ لم يصلنا دنانير من هذا النوع عليها اسم مصر.

كذلك فإن الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله ضرب أرباع الدنانير وجاء عليها اسم دار سكها وهي صقلية ولم يصلنا نماذج منها ضربت بمقر إقامة الخليفة وهي مصر.

وأيضاً فإن الخليفة المستنصر بالله ضرب هذا النوع من الدنانير ونقش عليها اسم دارى ضرب شمال أفريقيا وهما القيروان والمهدية وكذلك صقلية ولم نعثر على نماذج عليها اسم مصر التي كانت مركزاً لخلافته ومقرراً لأقامته.

ولتفسير ذلك يجب التعرف على الأحوال السياسية والأوضاع الداخلية لكل من صقلية وشمال أفريقيا في العصر الفاطمي وبالذات خلال فترة حكم الخليفة المستنصر.

فكانت جزيرة صقلية منذ سنة (٢١٢هـ / ٨٢٧م) في يد الأغالبة حتى استولى أبو عبد الله الشيعي سنة (٢٩٦هـ / ٩٠٨م) على بلاد المغرب وأسس بها دولة علوية أو فاطمية فإنه منذ ذلك التاريخ ثار أهالي

(١٢٢) قازان. ص ٣٢٢ رقم ٥٩١.

Lane-Poole, vol. IV, p. 13, No. 123.

Harry. W. Hazard, *The Numismatic History of Late Medieval* (١٢٣)

North Africa (N.Y., 1952), p.91.

Hazard, p. 92. (١٢٤)

Hazard, p. 91, No. 13. (١٢٥)

Lane-Poole, vol. IV, p. 42, No. 167.; Hazard, p. 93. (١٢٦)

صقلية على الحاكم المعين من قبل الأغلبية الذين استحوذ الفاطميون على ملكهم في شمال أفريقيا. ولما كتبوا بذلك إلى أبي عبد الله الشيعي أمرهم على عملهم وولى واليا جديداً هو علي بن عمر البلوي الذي ظهرت في عهده محاولة بعض الصقليين تحويل الجزيرة إلى السيطرة العباسية في بغداد ولكن محاولتهم فشلت ورغم عدم استقرار الأحوال العامة في تلك الجزيرة: لكثرة الفتن والثورات بين طوائف السكان من الروم والمسلمين وتعدد حوادث عزل الولاة؛ فإن الدولة الفاطمية كانت تحرص دائماً على تعيين ولاية من قبلها وإبقاء تبعية الجزيرة لها. وظلت صقلية على تلك التبعية للخلافة الفاطمية في المغرب ومصر حتى بدأ عهد الضعف في الدولة الفاطمية في النصف الثاني من عهد المستنصر بالله الفاطمي فشمّل الاضطراب جزيرة صقلية أيضاً. (١٣٧) فقد قامت في الجزيرة في ذلك الوقت حركة انفصالية عنيفة ضد الحكم الفاطمي، ولم يلبث أهل صقلية أن ثاروا واستعان بعضهم بالفرنجة وسهلوا لهم فتح الجزيرة، فرحبوا بذلك وتقدموا داخلها واستولوا على كثير من مدنها. وعندما رأى المسلمون في صقلية ما حدث لهم طلبوا النجدة من والي الفاطميين على أفريقية المعز بن باديس، فأرسل اليهم أسطولاً لطرد الروم من الجزيرة ولكن لسوء الحظ غرق معظم رجاله وأرسل إلى صقلية أسطولاً آخرًا لمساعدة مسلمي الجزيرة على إخراج الروم منها. وظلت الحروب مشتتة بين المسلمين والروم فترة من الزمن واستولى الروم على جميع بلاد الجزيرة وعلى نقودها واضطر المسلمون إلى التسليم سنة ٤٨٤هـ وامتلك الجزيرة روجه النورمندي الإنجليزي الأصل، ويمكن القول بوجه عام أن سلطان الفاطميين تقلص عن صقلية منذ ظهور الشدة العظمى في عهد المستنصر. (١٣٨)

أما في شمال أفريقية فقد قام الأهالي بثورة ضد حكم الفاطميين سنة ٤٤٣هـ / ١٠٥٢م واعترفوا بسلطان العباسيين إذ قام تميم بن المعز بن باديس والي الفاطميين على أفريقية بإبطال ذكر اسم الخليفة المستنصر بالله الفاطمي من الخطبة على منابر أفريقية ونشر الدعوة للخليفة العباسي القائم بأمر الله. ولم يستمر إشراف الخليفة العباسي على تلك الجهات طويلاً فإن الفرنجة بعد استيلائهم على جزيرة صقلية - تابعوا سيرهم حتى وصلوا إلى ساحل أفريقية الشمالي فاستولوا على مدينة المهديّة الفاطمية وهي الأولى للدولة الفاطمية ببلاد المغرب، وظلوا بها إلى أن أجلاهم عنها الموحدون تحت قيادة زعيمهم عبد المؤمن بن علي الذي استطاع سنة ٥٤٠هـ / ١١٤٤م أن يحشد جيشاً كبيراً غزا به بلاد شمال أفريقيا فاستولى على مراكش والجزائر، واشتبك مع النورمنديين في تونس فأجلاهم، ثم تابع الزحف شرقاً حتى حدود مصر الغربية، فضم إلى حوزته طرابلس وبرقة وبعد أن تم لعبد المؤمن فتح هذه البلاد عاد إلى المغرب الأقصى وظل به حتى مات سنة ٥٥٨هـ، وهكذا تم لعبد المؤمن زعيم الموحدين ببلاد المغرب الاستيلاء على جميع أملاك الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا ماعدا مصر التي أصبح سلطان الفاطميين مقصوراً عليها وعلى بعض البلاد الشامية منذ أواخر عهد المستنصر إلى أن زالت الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٧هـ / ١١٧١م. (١٣٩)

كما قيل إنه في عهد المستنصر بالله الفاطمي، تقلصت الامبراطورية الفاطمية وانكمشت إلى أضيق حدودها، بسبب انشغال المستنصر بتفريغ أزمة الشدة العظمى التي انتابت مصر في عهده. لذلك فإنه منذ النصف الثاني من عصر المستنصر تضاعف

(١٣٨) حسن، ص ٢٨٩.

(١٣٩) حسن، ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

(١٣٧) علي إبراهيم حسن، مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، ط ١ (القاهرة، ١٩٤٧م)، ص ٢٨٨.

سلطان الفاطميين، ذلك أنه:

١ - ثار أهل أفريقية سنة ٤٤٣هـ / ١٠٥٢م ضد الحكم الفاطمي وأظهروا استيائهم من عقائد المذهب الشيعي واعترفوا بسلطان العباسيين ثم تكونت في بلاد المغرب دويلات إسلامية مستقلة. (١٤٠)

٢ - استقل روجه النورمندي سنة ٤٨٤هـ / ١٠٩١م بصقلية - بعد أن استولى عليها من الفاطميين سنة ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م ورجل عنها العلماء العرب وأذعن أهلها لسلطان الفرنجة.

وهكذا يتأكد لنا أن الهدف من ضرب هذا النوع من النقود الذهبية هو تأكيد تبعية هذه البلاد - مصر وصقلية وشمال أفريقية - للحكم والسيادة الفاطمية لبعدها عن مقر الخلافة. وعمد الفاطميون على تسجيل اسم الشهر الذي ضربت فيه هذه النقود للدقة في تحديد تأريخ تبعية هذه البلاد للخلافة الفاطمية، وهذا ما فعله الخليفة المعز لدين الله عندما كان موجوداً بشمال أفريقية ليثبت ويؤكد على تبعية مصر له، وكذلك ما فعله الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله عندما كان مقيماً بمقر خلافته بمصر ليؤكد تبعية صقلية له، وأيضاً فعله الخليفة المستنصر بالله حينما كان موجوداً بمصر ليبرهن على تبعية شمال أفريقية وصقلية له.

(١٤٠) حسن، ص ٢٩٤.

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 95, No. 56. (١٤١)

(١٤٢) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ

وزنه ٢,٥٦ جرام وقطره ٢٤ مم:

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 95, No. 57.

(١٤٣) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ

وزنه ٢,٩٤ جرام وقطره ٢٢ مم:

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 58.

(١٤٤) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ

وزنه ٢,٩٤ جرام وقطره ٢٢ مم:

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 59.

(١٤٥) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ

ولم يقتصر ضرب هذا النوع من النقود على الفاطميين فقط بل شاركهم في ذلك بعض سلاطين المماليك البحرية والجراكسة، ومن هؤلاء السلاطين الظاهر بيبرس الذي ضرب الدراهم الفضية بدار ضرب دمشق المحروسة في ذى القعدة سنة ٦٦٦هـ (١٤١)، وشهر صفر سنة ٦٦٧هـ (١٤٢)، وجمادى الآخر من السنة نفسها (١٤٣) وصفر سنة ٦٦٨هـ (١٤٤)، وصفر سنة ٦٦٩هـ (١٤٥)، وجمادى الأولى من السنة السابقة نفسها (١٤٦)، وكذلك في شهر رجب سنة ٦٦٩هـ (١٤٧)، ورجب أو رمضان سنة ٦٧٤هـ (١٤٨).

ومن سلاطين المماليك البحرية الذين ضربوا هذا النوع من النقود السلطان المظفر سيف الدين حاجي الأول (٧٤٧ - ٧٤٨هـ / ١٣٤٦ - ١٣٤٧م) الذي ينسب إلى درهم فاقد مكان سكه ولكنه يحمل تاريخ ضربه بالظهر وهو شوال سنة ٧٤٧هـ (١٤٩)، وهذا الدرهم من حيث طراز كتاباته يشبه الدراهم التي كانت تضرب بدمشق في تلك الفترة الزمنية (١٥٠)، وهناك درهم آخر ضرب شهر شعبان ولكنه فاقد مكان سكه وتاريخه. (١٥١) وينسب إلى السلطان حاجي الأول أيضاً، وهناك تشابهاً كبيراً بينه وبينه درهم آخر من ضرب دمشق من حيث طراز كتاباته. (١٥٢)

كذلك ضرب بعض سلاطين المماليك الجراكسة

وزنه ٢,٧٣ جرام وقطره ٢٢ مم:

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 60.

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 61. (١٤٦)

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 62. (١٤٧)

(١٤٨) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ

وزنه ٢,٩٠ جرام وقطره ٢٢ مم:

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 63.

(١٤٩) سامح فهمي، ص ١٥٩ رقم ٢٥٣:

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 81, No. 2702.

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 181, No. 307. (١٥٠)

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 81, No. 2703. (١٥١)

Balog, *Mamluk Sultans*, p. 181, No. 309. (١٥٢)

بعضها اسم الشهر الذي ضربت فيه منها تنكه باسم معز الدين محمد بن سام (٥٩٩ - ٦٠٢هـ / ١٢٠٣ - ١٢٠٦م) وهي بدون دار ضرب وكتابات تبين أنها ضربت في شهر رمضان سنة ٦٠١هـ وتحمل هذه التنية^(١٥٧) بمركز وجهها فارس يرفع دبوس ويعدو بحصانه في اتجاه اليسار وبهامش الوجه تأريخ الضرب المذكور وبالظهر اسم السلطان المعظم معز الدنيا والدين أبو المظفر محمد بن سام: ولقد أكثر الغوريون من ضرب النقود على طرز النقود القديمة، والأرجح أن هذا الطراز مستوحى من الدراهم السلجوقية المضروبة بقيصرية سنة (٥٩٦هـ / ١١٩٩م) في عهد السلطان ركن الدين سليمان شاه.^(١٥٨)

ومن الذين ضربوا هذا النوع من النقود شاهات خوارزم في بلاد ما وراء النهر (٤٧٠ - ٦٢٨هـ / ١٠٧٧ - ١٢٣١م) وقد وصلنا من نقودهم دينار باسم السلطان علاء الدين أبو الفتح محمد يتضح من كتابات هامش ظهره أنه ضرب في شهر محرم ولا يوجد من تأريخ سكه سوى رقم الآحاد وهو «تسع» يليه حرف الواو^(١٥٩) واسم هذا السلطان هو علاء الدين محمد بن طقش (٥٩٦ - ٦١٧هـ / ١٢٠٠ - ١٢٢٠م) لذلك فإن تأريخ السك ربما يكون سنة ٥٩٩ أو ٦٠٩هـ.

كما ضرب الأيلخانيون بإيران النقود المؤرخة بالشهر والسنة منها نموذج ورد بهامش ظهره أنه ضرب المباركة في شهر جماد^(١٦٠) سنة ٦٦٥هـ. ويوجد جزء فاقد بعد اسم الشهر وهو جمادى الذي فقد حرف الياء الأخيرة وربما يكون الأول أو الآخر. ومن

هذا النوع من النقود. ومن هؤلاء السلطان سيف الدين برقوق الذي وصلنا من نقوده دينار ضرب دمشق جاء عليه اسم الشهر الذي ضرب فيه وهو جمادى ولم يأتي عليه ما يبين ما إذا كان هو جمادى الأول أو جمادى الثاني وكما ورد عليه رقم الآحاد من تأريخ الضرب وهو خمس وحروف «ثما» من رقم العشرات ومن المؤكد أنها «ثمانين». وقد فقد منه رقم المئات الذي من المؤكد أنه «سبعمئة»^(١٥٣) وهذا الدينار ضرب بدمشق خلال فترة حكمه الأولى.

كما سك سلاحقة الروم بآسيا الصغرى هذا النوع من النقود وسجلوا عليه اسم الشهر الذي ضربت فيه، منها قطعة من النقود الفضية ضربت في بازار في شهر صفر سنة ٦٦١هـ عليها اسم قيلج ارسلان الرابع وقد ورد عليها التأريخ المذكور بهامش الوجه.^(١٥٤)

أما الغزنويون في الهند وأفغانستان (٣٣٦ - ٥٨٣هـ / ٩٧٧ - ١١٨٧م) فقد ضربوا هذا النوع من النقود، ومنها درهم ضرب بلخ في ربيع الأول سنة ٥٨٣هـ كما جاء بهامش درهم يمين الدولة وأمين الله محمود.^(١٥٥) ومنها قطعة من النقود الفضية ضرب غزنه في شهر ربيع الآخر سنة ٤٤٨هـ باسم فرخ زاده بن مسعود حيث ورد اسم هذا الحاكم بمركز الظهر أما مكان وتأريخ الضرب فجاء بهامش الظهر هكذا: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بغزنه في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين والأربعمئة».^(١٥٦)

كذلك ضرب الغوريون في الهند وأفغانستان (٣٩٠ - ٦١٢هـ / ١٠٠٠ - ١٢١٥م) النقود وسجلوا على

Damas, p. XIV.

(١٥٧) متحف راث، ص ٢٨٩ رقم ٥٢٥.

(١٥٨) متحف راث، ص ٢٨٨ رقم ٥٢١.

(١٥٩) Lane-Poole, vol. IX, p. 371.

(١٦٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 12, No. 20.

(١٥٣) Lane-Poole, vol. IV, pp. 192-193, No. 621.

(١٥٤) Lane-Poole, vol. IX, p. 290, No. 256.

(١٥٥) Lane-Poole, vol. IX, p. 212, No. 502.

(١٥٦) Dominique Sourdel, *Inventaire Monnaies Musulmanes Ancien-**nes du Musee de Caboul* (Damas, 1953), Institut Francais de

من النقود. ومن هؤلاء الحكام الخان الأعظم منكوقان (٦٥٠ - ٦٥٩ هـ / ١٢٥٢ - ١٢٦١ م) الذي وصلنا من نقوده الفضية المضروبة في تفليس نموذج ضرب شعبان سنة ٦٥٢ هـ، ونماذج أخرى عليها شهور صفر أو ربيع الثاني أو جمادى الأول أو جمادى الثاني أو رجب أو شعبان أو رمضان أو شوال سنة ٦٥٣ هـ ونماذج تحمل تأريخ سنة ٦٥٤ هـ عليها شهور صفر أو جمادى الأول أو شعبان، وذى الحجة سنة ٦٥٥ هـ، ودرهم تحمل شهر شعبان أو رمضان أو شوال سنة ٦٥٦ هـ، وربيع الثاني سنة ٦٥٧ هـ وشعبان أو ذى الحجة سنة ٦٥٨ هـ وشهر محرم أو شعبان أو ذى القعدة سنة ٦٥٩ هـ^(١٦٨)، كما يوجد لنفس الخان نموذج من النقود النحاسية جاء بهامش ظهره أنه: ضرب في جمادى... سنة اثني... مائه. ولا يوجد من تأريخ سكه سوى رقم الآحاد وهو «اثني» ومن رقم المئات سوى كلمة «مائة» ومن المؤكد أن رقم المئات هو «ستمائة». ويلاحظ أنه فاقده جزء بعد كلمة «جمادى» ربما يكون «الأول» أو «الثاني» كذلك فإن هناك جزء فاقده بعد رقم الآحاد ومن المؤكد أنه «خمسین»^(١٦٩)

وبعد وفاة منكوقان تولى ابنه قوبلاي (٦٥٨ - ٦٦٣ هـ / ١٢٦٠ - ١٢٦٥ م) الذي أمر بضرب النقود الفضية بعضها مضروب في تفليس خلال فترة حكمه ومسجل عليها اسم الشهر الذي ضربت فيه^(١٧٠). ومن عهد ابقاخان (٦٦٣ - ٦٨٠ هـ / ١٢٦٥ - ١٢٨١ م) وصلتنا مجموعة من الدراهم المحفوظة بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك تحمل أسماء الشهور والسنوات التي ضربت فيها كشهر ذي القعدة سنة ٦٦٣ هـ وشهر ذي الحجة أو شوال

ایلخانات المغول الذين ضربوا هذا النوع من النقود ابقا (٦٦٣ - ٦٨٠ هـ / ١٢٦٥ - ١٢٨١ م) الذي وصلنا من نقوده درهم ضرب شوال سنة ٦٦٩ هـ. وقد جاء هذا التأريخ في سطر أفقي بكتابات الوجه بين شهادة التوحيد^(١٦١)، وهناك بعض النماذج من هذا الطراز ضربت في السنة المذكورة نفسها ولكن اسم الشهر هو الذي يتغير فقط منها ما ضرب في شهر رمضان^(١٦٢)، أو ذى الحجة^(١٦٣)، وهناك نموذج آخر ضرب في شهر جمادى سنة ٧٦١ هـ^(١٦٤)، ولكنه فاقده رقم المئات من تأريخ سكه، ولكن من المؤكد أنه «ستمائة»، ويمتاز هذا الدرهم بأنه نادر من نوعه المنشور لأنه يحمل رقم "١" بالأرقام بدلا من كلمة «الأول» بالحروف بعد كلمة «جمادى» لتمييز رقم الشهر. فقد جاءت الكلمة الأولى وهى «جمادى» بالحروف ثم استخدم رقم "١" بدلا من كلمة «الأول» التي توضح ترتيب الشهر.

وفي عهد السلطان غازان محمود (٦٩٤ - ٧٠٣ هـ / ١٢٩٥ - ١٣٠٤ م) ضربت الدراهم من هذا النوع، منها درهم ضرب شيراز في شهر محرم سنة ٧٠٠ هـ، وقد ورد هذا التأريخ المذكور مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر، فقد ظهر مرة بهامش الوجه ومرة أخرى على يمين ويسار الكتابة المركزية للظهر^(١٦٥). ومنها أيضا درهم ضرب همذان في شهر محرم سنة ٧٠٠ هـ، وقد نقش هذا التأريخ بهامش الوجه دون أن يسبقه كلمة «سنة» ودون أن يسبق «محرم» كلمة «شهر»^(١٦٦). وكثيراً ما كان حكام المغول بإيران يضربون نقودهم ويسجلون عليها تواريخ سكه مرتين إحداهما بالوجه والأخرى بالظهر^(١٦٧).

كذلك ضرب الحكام المغول بجورجيا هذا النوع

(١٦٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, No. 105.

(١٦٧) Lane-Poole, vol. VI, pp. 38-40, Nos. 106, 108, 111, 113.

(١٦٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 6, No. 3.; Lang, pp. 40-41.

(١٦٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 7, No. 7.

(١٧٠) Lang, p. 42.

(١٦١) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 43.

(١٦٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 44.

(١٦٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 45.

(١٦٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 46.

(١٦٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, No. 104.

الهجري^(١٧٤)، وفي الوقت نفسه ضرب بعض نقوده الفضية بتفليس أيضا ولكن بالعبارات العربية الإسلامية حيث سجل بمركز وجهها شهادة التوحيد ومكان ضربها وبهامش الوجه تاريخ الضرب الهجري^(١٧٥)

ومن المعروف أن السلطان الايلخاني ارغون كان قد اعتنق الديانتين الإسلامية مرة والمسيحية مرة أخرى. فعندما كان مسلما وردت على نقوده العبارات الإسلامية وعندما تحول من الإسلام إلى المسيحية جاءت على نقوده العبارات المسيحية، ولكنه سجل تأريخ سكها بالهجري. كذلك الحال بالنسبة للسلطان غازان محمود الذي جاءت على نقوده العبارات المسيحية عندما كان مسيحيا وعندما تحول من المسيحية إلى الإسلام وردت على نقوده العبارات الإسلامية^(١٧٦) وقد ظهر تأريخ الضرب على كلا النوعين سواء الذي يحمل العبارات الإسلامية أو المسيحية متضمنا اسم الشهر العربي والسنة الهجرية.

ويرجع السبب الذي دفع كل من ارغون وغازان محمود إلى تسجيل التأريخ الهجري على النقود ذات العبارات المسيحية هو إرضاء للمسلمين المعاصرين لها حتى يجد هذا النوع من النقود قبولا لديهم في التعامل. لأنهما لو ضربا هذه النقود ذات العبارات المسيحية وسجلوا عليها تواريخ سكها حسب التقويم الميلادي كما فعل الصليبيون الذين كانوا يعتنقون الديانة المسيحية، فستلقى هذه النقود رفضا للتعامل بها من جانب المسلمين المعاصرين. وهذا ماحدث بالنسبة للنقود التي ضربها الصليبيون بعكا بالعبارات المسيحية وسجلوا عليها تأريخ سكها

سنة ٦٦٥هـ ورجب أوجمادى الأول سنة ٦٦٦هـ أو محرم سنة ٦٦٧هـ وصفر أوجب أوزي الحجة سنة ٦٦٨هـ وصفر أو رمضان أو شوال أو ذي القعدة سنة ٦٧٠هـ ومحرم أو ذي القعدة سنة ٦٧١هـ وصفر أو شوال سنة ٦٧٢هـ وشوال سنة ٦٧٣هـ وربيع الأول أو رجب أو رمضان سنة ٦٧٤هـ ومحرم سنة ٦٧٥هـ وربيع الأول أو رجب سنة ٦٧٦هـ وربيع الأول أو شعبان سنة ٦٨٠هـ^(١٧١)

كما ضرب ابقاخان النقود الفضية بتفليس أيضا ولكن ورد عليها العبارات المسيحية المسجلة باللغة العربية، فقد جاء اسمه بمركز الوجه ووردت عقيدة التثليث المسيحية بمركز الظهر هكذا: «بسم الاب - والابن والروح - القدس اله - واحد +». وقد ظهر عليها تأريخ سكها بالشهر العربي والتأريخ الهجري وهي سنة ٦٨٠هـ وربيع الثاني سنة ٦٨٠هـ ومحرم ٦٨٠هـ وربيع الثاني سنة ٦٨٠هـ^(١٧٢)

كذلك ضرب ارغون خان (٦٨٣ - ٦٩٠هـ/ ١٢٨١ - ١٢٩١م) نقوده الفضية بالعبارات المسيحية باللغة العربية والنقش الايغوري، ويوجد منها عشرون نموذجا محفوظة بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك دون عليها تأريخ سكها الهجري، بعضها يحمل اسم الشهر الذي ضربت فيه، منها نماذج ضربت في سنة ٦٨٣هـ وسنة ٦٨٤هـ وربيع الأول أو ربيع الثاني سنة ٦٨٦هـ^(١٧٣)

وضرب غازان محمود أيضا بعض نقوده الفضية بتفليس جاء بمركز ظهرها عقيدة التثليث المسيحية وبهامش الظهر تأريخ سكها حسب التقويم

Lang, p. 50. (١٧٥)

(١٧٦) محمد باقر الحسيني، «دراسة إحصائية للشعارات على النقود في

العصر الإسلامي»، مجلة المسكوكات، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥م،

ص ١٢٤.

Lang, pp. 42 - 44. (١٧١)

Lang, p. 45. (١٧٢)

Lang, pp. 47-48, pl. V, Nos. 10, 12. (١٧٣)

Lang, p. 50. (١٧٤)

حسب التقويم الميلادي، لذلك لم يستمر ضربها سوى بضع سنوات قليلة لعدم الإقبال على التعامل بها من جانب المسلمين المعاصرين لهم.

هكذا يتضح أن الفاطميين أول من ضربوا النقود الإسلامية وسجلوا عليها تأريخ سكها بالشهر والسنة وقد سار على نهجهم كل من الماليك والغزنويون والغوريون والایلخانيون في إيران وجورجيا والخانات العظام. وقد ضربت هذه النقود من الذهب والفضة والنحاس، وقد ضرب منها الدينار وربع الدينار والدرهم والفلس.

٣ - تسجيل تاريخ السك متضمنا اليوم والشهر وسنة الضرب

يوجد نوع من النقود الإسلامية جاء تاريخ سكها مشتملا على اليوم الذي ضربت فيه، يليه اسم الشهر العربي ثم سنة السك، ومن ذلك دينار فاطمي مضروب في عهد الخليفة المستنصر بالله بدار ضرب القيروان ورد بهامش ظهره إنه ضرب في «القيروان في غرة شعبان سنة ست وأربعين وأربعمائة»^(١٧٧) ومن المعروف أن الغرة هي اليوم الأول من الشهر، ومن هذا النوع من النقود درهم محفوظ بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك مضروب بأمر الخان الأعظم منكوقان بدار ضرب تفليس ومسجل عليه تاريخ سكه وهو اليوم العاشر من شهر شعبان سنة ٦٥٢هـ.^(١٧٨) ومنها كذلك درهم ضرب في عهد منكوقان أيضا بدار سك تفليس في اليوم الخامس عشر من صفر سنة ٦٥٣هـ.^(١٧٩) كما يوجد نموذج من هذا النوع من الدراهم ضرب بأمر الخان المولى قوبلاي، وقد ورد بمركز وجه هذا الدرهم شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر هكذا: «لا إله - إلا الله وحده

لا - شريك له» وبهامش وجهه تأريخ ضربه وهو السادس من شعبان سنة ٦٦١هـ.^(١٨٠)

وهكذا يتضح في ضوء ما سبق أن الفاطميين هم أول من سجل على النقود تأريخ سكها متضمنا اليوم الذي ضربت فيه قطعة النقود يليه اسم الشهر العربي ثم سنة السك حسب التقويم الهجري، وقد سار على الدرب نفسه المغول الذين ضربوا الدراهم وسجلوا عليها تأريخ سكها حسب الأسلوب الذي اتبعه الفاطميون. وربما يعثر في المستقبل على نقود مؤرخة بهذه الطريقة أو تنشر نماذج تبرهن على أن هذا النوع من النقود لم يقتصر ضربه على الفاطميين أو المغول وإنما ضربه أسر إسلامية أخرى غيرهما.

ثانيا : التاريخ الهجري المسجل بالأرقام العربية

تم تسجيل تأريخ ضرب بعض النقود الإسلامية بالأرقام العربية حسب التقويم الهجري بعدة طرق سنتعرف عليها من خلال استعراضنا لنقود الدول الإسلامية التي جاءت على نقودها تأريخ سكها بالأرقام العربية، ومن هذه النقود تلك التي ضربت في العصر المملوكي بمصر والشام. وكان تأريخ السك بالحروف سائدا على هذه النقود حتى نهاية عهد السلطان جقمق ولكن في السنة الأولى التي تولى فيها السلطان الأشرف اينال وهي سنة ٨٥٧هـ ظهرت بعض النقود الذهبية عليها تأريخ ضربها بالأرقام العربية وربما تعتبر أقدم نقود مملوكية عليها تأريخ سكها بالأرقام. ومنذ سنة ٨٥٧هـ وحتى نهاية العصر المملوكي سنة ٩٢٢هـ ضربت النقود وجاء على بعضها تأريخ سكها بالأرقام^(١٨١)، وعلى البعض الآخر تأريخ سكها بالحروف العربية^(١٨٢)، وبعد أن

(١٨٠) Lang, p. 42, pl. IV, No. 9.

(١٨١) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 330, Nos. 758-759.

(١٨٢) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 336, No. 774, p. 365, No. 859.

(١٧٧) Hazard, p. 91, No. 10.

(١٧٨) Lang, p. 40, pl. IV, No. 3.

(١٧٩) Lang, p. 40, pl. IV, No. 4.

استطاع السلطان سليم الأول العثماني فتح مصر سنة ٩٢٣هـ / ١٥١٧م خضعت مصر للحكم العثماني وضربت النقود عليها تأريخ سكها بالأرقام فقط.

وقد استخدم العثمانيون في تسجيل تأريخ ضرب نقودهم الأرقام العربية بدلا من الحروف. وأصبح ذلك سائدا على النقود العثمانية المضروبة منذ القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. وجاء تأريخ السك على هذه النقود بإحدى طريقتين: الطريقة الأولى وهي تسجيل تأريخ الضرب الفعلي لقطعة النقود دون أن يضاف اليه كلمة أو حرف لتمييز نوع التأريخ. والطريقة الثانية وهي تسجيل تأريخ تولية السلطان. فلو وجدنا مثلا نقود عليها التواريخ التالية: ٩٢٦، ٩٨٢، ١٠٣٢، ١١٧١، ١٢٥٥ فإننا نقرر أنها نقود كلا من السلطان سليمان الأول والسلطان مراد الثالث والسلطان مراد الرابع والسلطان مصطفى الثالث والسلطان عبد المجيد على التوالي. إلى جانب تأريخ تولية السلطان كان ينقش رقم السنة التي ضربت فيها قطعة النقود من تأريخ توليته السلطنة. فمثلا قطعة من النقود تحمل تأريخ ١١٧١/٧ معناها أن هذه القطعة ضربت في السنة السابعة لتولية السلطان مصطفى الثالث الذي تولى السلطنة سنة ١١٧١هـ. ولتحديد تأريخ السك الفعلي لهذه القطعة من النقود يجب إضافة رقم سنة الضرب (٧) إلى تاريخ التولية (١١٧١هـ) ليصبح مجموعهما ١١٧٨ ثم نقوم بطرح رقم حسابي واحد منه ليصبح تأريخ الضرب الحقيقي هو ١١٧٧هـ.

ويبدو أن الطريقة الأولى أقدم استخداما على النقود العثمانية. وقد وصلتنا منها قطعة من النقود

الفضية «أوقية» لا يوجد عليها اسم دار سكها ولكن ورد بوجهها اسم بايزيد بن مراد وبظهرها تاريخ ضربها بالأرقام وهو سنة ٧٩٢هـ. (١٨٣) وربما تعتبر هذه القطعة هي أقدم النقود الفضية العثمانية المسجل عليها تأريخ سكها الفعلي بالأرقام. ويوجد الكثير من النقود الفضية العثمانية المعروفة باسم أوقية ورد عليها تأريخ سكها الحقيقي بالأرقام، منها قطعة باسم الأمير سليمان بن بايزيد جاء بظهرها تأريخ سكها وهو سنة ٨٠٦هـ. (١٨٤) وأخرى باسم محمد بن بايزيد ضرب بليد سنة ٨١٦هـ. (١٨٥)، وغيرها من القطع الأخرى من النوع نفسه. (١٨٦)

وقد استخدمت الطريقة الأولى على النقود التي ضربت في معظم البلاد التابعة للدولة العثمانية في عهد كل من بايزيد الثاني (٩١٨ - ٩٢٦هـ / ١٥١٢ - ١٥٢٠م) والسلطان سليمان الأول (٩٢٦ - ٩٧٤هـ / ١٥٢٠ - ١٥٦٦م) والسلطان سليم الثاني ابن سليم الأول (٩٧٤ - ٩٨٢هـ / ١٥٦٦ - ١٥٧٤م) والسلطان مراد الثالث بن سليم الثاني (٩٨٢ - ١٠٠٣هـ / ١٥٧٤ - ١٥٩٥م) والسلطان محمد الثاني بن مراد الثالث (١٠٠٣ - ١٠١٢هـ / ١٥٩٥ - ١٦٠٣م) وجميع السلاطين العثمانيين حتى عهد السلطان عثمان الثالث بن مصطفى الثاني (١١٦٨ - ١١٧١هـ / ١٥٧٤ - ١٧٥٧م). (١٨٧) هذا ومن الملاحظ أن بعض النقود المعروفة باسم سلطاني المضروبة بتونس في عهد السلطان أحمد الثالث بن محمد الرابع (١١١٥ - ١١٤٣هـ / ١٧٠٣ - ١٧٣٠م) (١٨٨) ورد عليها تأريخ سكها الفعلي مرتين بالوجه والأخرى بالظهر.

أما الطريقة الثانية فقد ظهرت إلى جانب الطريقة

(١٨٥) Broome, p. 136, No. 213.

(١٨٦) Broome, p. 136, Nos. 214-215.

(١٨٧) قازان، ص ٣٥٩ - ٣٧٧، رقم ٧٢٢ - ٨٢٤.

(١٨٨) قازان، ص ٣٧٢، رقم ٨٠٧ - ٨١٢.

(١٨٣) Lane-Poole, vol. VIII, p. 46, Nos. 89-91, pp. 39-348; Broome.

p. 135, No. 211.

(١٨٤) Broome, p. 136, No. 212.

ظهره القاب واسم محمد بهادر يلي ذلك مكان الضرب وتاريخه. (١٩٤) كما ضرب الآق قويونلو النقود الفضية وسجلوا عليها تاريخ سكها بالأرقام، منها نموذج باسم السلطان العادل يعقوب خان (٨٨٤ - ٨٩٦هـ / ١٤٧٩ - ١٤٩٠م) يحمل بهامش الوجه تاريخ ضربها بالأرقام وهو ٨٩١ كلمة سنة. (١٩٥)

أما القراقيونلو (الشاه السوداء التركمانية) فقد ضربوا نقودهم وسجلوا على بعضها تاريخ سكها بالحروف (١٩٦) وعلى البعض الآخر تاريخ سكها بالأرقام، ومن النوع الأخير توجد قطعة من النقود الفضية باسم جهان شاه (٨٤١ - ٨٧٢هـ / ١٤٣٥ - ١٤٦٧م) ضربت في تبريز سنة ٨٦٣هـ كما جاء بالسطر الأخير لكتابات الظهر. (١٩٧)

كذلك ضربت بعض النقود بأمد في عهد بني ارتق وورد عليها تاريخ سكها بالأرقام منها جاء على فلس ضرب في سنة ٦١٤هـ في عهد الملك الصالح ناصر الدين محمود بن محمد (٥٩٧ - ٦١٩هـ / ١٢٠٠ - ١٢٢٢م) وبمركز وجهه النسر الملكي ذو الرأسين على يمينه عبارة: «ضرب بأمد» وعلى يساره: «سنة ٦١٤» وبهامشه: الملك الصالح ناصر الدنيا والدين محمود ابن محمد بن ارتق. وبمركز ظهره: الامام الناصر - السلطان الغالب - عز الدنيا والدين - كيكافوس بن كيخسرو بن قلع ارسلان. حولها من اليمين كلمة «المومنين» ومن اليسار كلمة «ير» وبهامش ظهره: السلطان (١٩٨)، ومن المرجح أن هذا الفلس يعتبر أقدم الفلوس الإسلامية المسجل عليها تاريخ سكها بالأرقام بل ربما يعتبر أقدم النقود الإسلامية جميعا.

الأولى على نماذج من النقود التي ضربت في بعض البلاد التابعة للإمبراطورية العثمانية كما في عهد مصطفى الثالث بن أحمد الثالث (١١٧١ - ١١٨٧هـ / ١٧٥٧ - ١٧٧٤م) إذ ضربت النقود بمصر واسلامبول حسب الطريقة الثانية (١٩٩)، بينما ضربت النقود في الوقت نفسه بتونس حسب الطريقة الأولى (٢٠٠). كما استخدمت الطريقة الثانية على نقود السلاطين العثمانيين الذين جاءوا بعد مصطفى الثالث كالسلطان عبد الحميد الأول بن أحمد الثالث (١١٨٧ - ١٢٠٣هـ / ١٧٧٤ - ١٧٨٩م) وخاصة تلك التي ضربت بمصر واسلامبول وطرابلس غرب (٢٠١)، كما ظهرت هذه الطريقة أيضا على نقود غيره من السلاطين العثمانيين الذين جاءوا بعد السلطان عبد الحميد الأول (٢٠٢)، غير أنه يبدو أن تونس التزمت بالطريقة الأولى في تسجيل تاريخ سك نقودها. (٢٠٣)

وقد ضرب الآق قويونلو (الشاه البيضاء) في شرق الأناضول وأذربيجان (٧٨٠ - ٩١٤هـ / ١٣٧٨ - ١٥٠٨م) نقودهم الذهبية على الطراز المملوكي الجركسي المعروف باسم الأشرفي الذي يفصل بين أسطر كتاباتها زخرفة تشبه الأمواج المتكسرة كما هو الحال في النقود الذهبية المملوكة الجركسية، وجاء على نقودهم تاريخ سكها الفعلي بالأرقام كما هو في أشرفي ضرب بتبريز سنة ٩٠٤هـ يرجع إلى عهد محمد بهادر (٩٠٣ - ٩٠٧هـ / ١٤٩٨ - ١٥٠٢م) ويتميز بأن وجهه يشتمل على سطرين أفقيين بالخط النسخ نصهما: لا إله إلا الله - محمد رسول الله. ويفصل بين السطرين الزخرفة المذكورة المتجهة لليسار ويحمل

(١٩٤) قازان، ص ١٧٤، ص ٤٣٣ - ٤٣٤، رقم ١٠٥٩.

(١٩٥) Lane-Poole, vol. VIII, p. 13, Nos. 28-29.

(١٩٦) Lane-Poole, vol. VIII, p. 2, No. 1.

(١٩٧) Lane-Poole, vol. VIII, p. 4, No. 7.

(١٩٨) Lane-Poole, vol. III, p. 131, No. 346.

(١٨٩) قازان، ص ٣٧٧ - ٣٧٨، رقم ٨٢٥، ٨٢٨، ٨٢٢، ٨٣٦.

(١٩٠) قازان، ص ٣٧٧، رقم ٨٣٠.

(١٩١) قازان، ص ٣٨٠، رقم ٨٣٧ - ٨٤٤.

(١٩٢) قازان، ص ٢٨١ - ٤٠٠، رقم ٨٤٥ - ٩٥٠.

(١٩٣) قازان، ص ٣٩١، رقم ٨٩٨ - ٩٠١، ص ٣٩٣ - ٣٩٤، رقم ٩١٢ - ٩٢٦، ص ٣٩٨، رقم ٩٤٠ - ٩٤٢.

الظهر القاب واسم شاه رخ وبالسطر الأخير ورد تأريخ الضرب وهو سنة ٨١٩ دون أن تسبقه كلمة سنة.^(٢٠٤) وهناك الكثير من قطع النقود التيمورية المضروبة في عهد السلطان شاه رخ عليها تأريخ سكها بالأرقام ضربت بدور ضرب مختلفة مثل أصفهان^(٢٠٥)، ومساري^(٢٠٦)، ويزد^(٢٠٧)، وخوارزم^(٢٠٨)، وقم^(٢٠٩)، وقزوین^(٢١٠).

وفي العصر الصفوي (٩٠٧ - ١١٤٠ هـ / ١٥٠١ - ١٧٣٢ م) ضربت النقود الذهبية وعليها تأريخ سكها الفعلي بالأرقام بدور ضرب اصفهان ومشهد وتبريز ويزد واستراناغ وغيرها. وكان يسجل بمركز وجهها: «لا إله إلا الله محمد رسول الله على ولي الله» وبهامش وجهها أسماء الأئمة الاثني عشرية. وكان يرد بالظهر أحيانا مكان الضرب وتاريخية^(٢١١)، وقد ضرب من النقود الصفوية الأشرافي والمهر والتنكة وغيرهم. كما أن أقدم النقود الصفوية المنشورة وتحمل تأريخ سكها الهجري بالأرقام هي تنكة من الفضة باسم محمد شيباني ضرب استراد سنة ٩١٤ هـ^(٢١٢)، ومن الجدير بالذكر أن كتابات النقود الصفوية جاءت باللغتين العربية والفارسية.

أما الأفشاريون (١١٤٨ - ١٢١٠ هـ / ١٧٣٦ - ١٧٩٥ م) فقد ورد على نقودهم تأريخ سكها بالأرقام بثلاث طرق: الطريقة الأولى وهي أنهم سجلوا عليها تأريخ ضربها الفعلي^(٢١٣)، مثلما كان متبعاً في النقود

ومنها أيضا فلس آخر ضرب بأمد سنة ٦٢١ هـ باسم ركن الدين مودود بن محمود (٦١٩ - ٦٢٩ هـ / ١٢٢٢ - ١٢٣١ م) وورد في الفراغ بين الدائرة الداخلية والمربع مايلى: ضرب بأمد - سنة - ٦٢١. كما جاء في الفراغ بين المربع والدائرة الخارجية بالوجه: (الملك المسعود) - ركن الدين - مودود بن - محمود بن ارتق^(١٩٩) وظهر على فلس آخر تأريخ سكها بالأرقام وقد ورد رقم الآحاد وهو «واحد» على يسار رقم المئات وهو ستمائة. والمفروض أن يرد على يمين رقم العشرات وهو «٢» لكي يصبح تأريخ سكها ٦٢١ هـ^(٢٠٠)، كذلك جاء بوجه فلس آخر للملك نفسه ضرب بالحصن (كيفا) تأريخ سكها بالأرقام وهو ٦١٥ هـ^(٢٠١)، كما ضرب الملك نفسه بأمد أيضا بعض الفلوس ولكنه سجل تأريخ سكها بالحروف منها نموذج مضروب سنة ٦١٧ هـ^(٢٠٢).

وفي إيران استخدم التيموريون التأريخ الهجري بالحروف على بعض نقودهم كما استخدموا التأريخ الهجري بالأرقام على البعض الآخر. واستخدموا التأريخين معا على قطعة واحدة.

ومن النقود التيمورية التي ورد عليها تأريخ سكها بالأرقام، قطعة من النقود الفضية باسم السلطان شاه رخ جاء بظهرها: ضرب - شيراز - ٨١٦ هـ^(٢٠٣)، وأخرى ضرب هراة سنة ٨١٩ هـ، وقد جاء بمركز

(٢١٠) Lane-Poole, vol. X, p. 150, No. 751.

(٢١١) قازان، ص ٤٣٥، ٤٣٧، رقم ١٠٦٤؛ متحف راث، ص ٢٨١، رقم ٤٩٧، ص ٢٨٥، رقم ٥١٦

Broome, pp. 169-170, Nos. 270-272, pp. 171-174, Nos. 278-283, p. 167, No. 265.

(٢١٢) كانت النقود الذهبية تسمى اصلا التنكا ولكن المغول سموها المهر، وكانت العملة الفضية تسمى ابتداء التنكا أيضا ولكنها سميت بالروبية فيما بعد، وهذا الاسم هو السائد إلى يومنا هذا؛ قازان،

ص ٢٠٢ - ٢٠٣: Broome, p. 167, No. 265.

(٢١٣) قازان، ص ١٧٨، رقم ١٠٦٩

Broome, pp. 174-175, No. 284-286.

(١٩٩) Lane-Poole, vol. III, p. 136, No. 358.

(٢٠٠) Lane-Poole, vol. III, p. 136, No. 359.

(٢٠١) Lane-Poole, vol. III, p. 132, Nos. 349-350.

(٢٠٢) Lane-Poole, vol. III, p. 133, No. 218.

(٢٠٣) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 57f.

(٢٠٤) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 57 b.

(٢٠٥) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 59, p. 149, No. 64d.

(٢٠٦) Lane-Poole, vol. X, p. 148.

(٢٠٧) Lane-Poole, vol. X, p. 148, No. 64; Broome, p. 139, No. 218.

(٢٠٨) Lane-Poole, vol. XI, p. 49, No. 649.

(٢٠٩) Lane-Poole, vol. X, p. 149, No. 71p.

أيضا السنة الأولى لتولية السلطان نادر شاه الحكم. (٢١٨)

وعن كيفية حساب تأريخ السك هذا بنظام حساب الجمل هو أن كل حرف يساوي رقما حسابيا معيناً كما سبق أن ذكرت. فالكلمة الأولى وهي «الخير» تتكون من الحروف $ا = ١$ ، $ل = ٣٠$ ، $خ = ٦٠٠$ ، $ي = ١٠$ ، $ر = ٢٠٠$ وهذه الكلمة تساوي $١ + ٣٠ + ٦٠٠ + ١٠ + ٢٠٠ = ٨٤١$. أما الكلمة الثانية وهي «فيما» تتكون من الحروف: $ف = ٨٠$ ، $ي = ١٠$ ، $م = ٤٠$ ، $ا = ١$ وهذه الكلمة تساوي $٨٠ + ١٠ + ٤٠ + ١ = ١٣١$ والكلمة الأخيرة وهي «وقع» تتكون من الحروف: $و = ٦$ ، $ف = ١٠٠$ ، $ع = ٧٠$ وهذه الكلمة تساوي $٦ + ١٠٠ + ٧٠ = ١٧٦$. وبجمعنا لهذه الكلمات الثلاث التي تتكون منها العبارة نجد أنها تساوي $٨٤١ + ١٣١ + ١٧٦ = ١١٤٨$ وهو تأريخ الضرب وهو يقابل السنة الأولى التي تولى فيها نادر شاه الحكم.

ومن العبارات الفارسية التي وردت على النقود الإسلامية التي تعطينا بنظام حساب الجمل رقما هو تأريخ سكها عبارة «ندر بدرك رفت» وهي تعني باللغة العربية «نادر ذهب إلى جهنم» وتفسير هذه العبارة يكون على النحو التالي: الكلمة الأولى وهي «ندر» تتكون من الحروف $ن = ٥٠$ ، $د = ٤$ ، $ر = ٢٠٠$ وهذه الكلمة تساوي $٥٠ + ٤ + ٢٠٠ = ٢٥٤$. والكلمة الثانية وهي «بدر» تتكون من حروف: $ب = ٢$ ، $د = ٤$ ، $ر = ٢٠٠$ ، $ك = ٢٠$ وهذه الكلمة تساوي $٢ + ٤ + ٢٠٠ + ٢٠ = ٢٢٦$ أما الكلمة الأخيرة فهي «رفت» وتتكون من حروف: $ر = ٢٠٠$ ، $ف = ٨٠$ ، $ت = ٤٠٠$ وهذه الكلمة تساوي $٢٠٠ + ٨٠ + ٤٠٠ = ١٠٨٠$.

الصفوية، كما جاء بظهورا شرفي ذهب باسم نادر شاه (١١٤٨ - ١١٦٠ هـ / ١٧٣٦ - ١٧٤٧ م) (٢١٤)، أما الطريقة الثانية هي أنهم سجلوا تأريخ ضربها الفعلي إلى جانب تسجيل رقم السنة التي تقابل تأريخ السك من سنوات حكم الحاكم الافشاري نفسه، منها مهر باسم نادر شاه ضرب دار السلطنة اصفهان سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) السنة التاسعة من حكمه. وقد ورد بالوجه اسم السلطان وبالظهر مكان السك بالأرقام وتاريخه (٢١٥)، ولعرفة تأريخ تولية نادر شاه نقوم بطرح رقم السنة (٩) من تأريخ الضرب الفعلي ثم نضيف لنتائج الطرح رقم واحد هكذا $١١٥٦ - ٩ = ١١٤٧$ وهو تأريخ تولية نادر شاه. ويرجع السبب في استخدام الافشاريين لهذه الطريقة المغولية في كتابة التاريخ أن نادر شاه بعد أن استولى على دلهي من محمد شاه في سنة ١١٥٢ هـ / ١٧٣٩ م واستولى على الخزينة المغولية اتخذ من المهر الهندي نموذجا للعملة الإيرانية. (٢١٦)

والطريقة الثالثة هي استخدام نظام حساب الجمل في تسجيل تاريخ الضرب، وكان تنفيذ هذه الطريقة يتم بتسجيل عبارة باللغة العربية أو الفارسية كل حرف من هذه العبارة يعطي رقما حسابيا معيناً، وباحصل جمع هذه الأرقام نحصل على تأريخ الضرب. فعلى سبيل المثال ورد باللغة العربية عبارة «الخير فيما وقع» بظهر درهم باسم نادر شاه الافشاري ضرب تفليس. وقد جاءت على النحو التالي: بتاريخ الخير فيما وقع - تفليس - ٤٨ ضرب ١١ (٢١٧)، كما وردت العبارة نفسها على قطعة من النقود النحاسية، وهذه العبارة تعطي بحساب الجمل رقم «١١٤٨» هو تأريخ الضرب. وهذا التاريخ يوافق السنة الأولى لتأسيس الدولة الافشارية ويوافق

(٢١٧) Lang, 103, pl. XII, No. I.

(٢١٨) محمد باقر الحسيني، «دليل مجموعة عبد الله الصراف» مجلة المسكوكات، ٢ سنة ١٩٦٩ م، ص ص ٧٠ - ٧١: الحسيني، «دراسة إحصائية»، ص ١١٦.

(٢١٤) Broome, p. 174, No. 284.

(٢١٥) وزن المهر ١٠،٩٩ جرام وقطره ٢٢ مم؛ متحف راث، ص ٣٨٥، رقم ٥١٥.

(٢١٦) متحف راث، ص ٣٨٥، رقم ٥١٥.

٦٨٠، وبذلك فإن حاصل جمع هذه العبارة هو = $254 + 226 + 680 = 1160$ وهذا الرقم يمثل تأريخ ضرب قطعة النقود الموجود عليها هذه العبارة المذكورة، وهذا التأريخ يقابل السنة الأخيرة لحكم نادر شاه^(٢١٩)، وربما يرجع السبب في تسجيل هذه العبارة على نقود نادر شاه إلى أنه كان في الفترة الأخيرة من حكمه سفاكا للدماء قاتلا، شديدا على الرعية وحتى على أبنائه^(٢٢٠).

وهكذا يتضح في ضوء ماسبق أن نادر شاه استخدم الطرق الثلاث المذكورة في تسجيل تأريخ سك النقود. ويبدو أن الطريقة الثالثة في التأريخ استخدمت بإيران في عهد الافشاريين لأول مرة على النقود الإسلامية.

أما الزنديون بإيران (١١٦٣ - ١٢٠٩ هـ / ١٧٥٠ - ١٧٩٤ م) فقد ورد على نقودهم تأريخ سكها الفعلي بالأرقام العربية^(٢٢١).

وقد ضرب القاجاريون (١١٩٣ - ١٣٤٢ هـ / ١٧٧٩ - ١٩٢٤ م) النقود المعروفة بالتومان ونصف التومان والأشرفي ومضاعفاته بدور الضرب القاجاريه مثل دار المزارشت ودار السلطنة باصفهان ودار العلم شيراز ودار الخلافة طهران ودار العبادة يزد ودار السلطنة تبريز ودار الملك طبرستان ودار السلطنة قزوین وغيرها^(٢٢٢) وقد جاء على نقودهم تأريخ سكها الهجري بالأرقام بطريقتين. الطريقة الأولى وهي تسجيل التأريخ الفعلي لضرب النقود فقط

كما كان متبعاً في عهد الزنديين وما سبقهم من الافشاريين وقبلهم الصفويين. أما الطريقة الثانية هي أنهم كانوا يسجلون تأريخ تولية السلطان عرش السلطنة كاملاً إلى جانب تسجيل تأريخ الضرب الفعلي كاملاً أيضاً. وقد نفذت هذه الطريقة الثانية على تومان مضاعف ضرب طهران سنة ١٢٩٧ يحمل بوجهه صورة نصفية للشاه وبأعلى رأسه نقش نصه: اعتلى السلطنة ١٢٦٤. ضرب في إيران سنة ١٢٩٧ وبظهره: السلطان ناصر الدين شاه قاجار - طهران (١٢٦٤ - ١٣١٣ هـ / ١٨٤٨ - ١٨٩٦ م)^(٢٢٣) وهذه الطريقة جديدة ابتكرها القاجاريون في تسجيل التاريخ الهجري لسك نقودهم بالأرقام.

وفي الهند وأفغانستان كان سلاطنة دلهي (٦٠٢ - ٩٦٢ هـ / ١٢٠٦ - ١٥٥١ م) يسجلون على نقودهم تأريخ ضربها الفعلي كما هو الحال في النقود التي ضربها غياث الدين محمود بن محمد (٧٥٢ هـ / ١٣٥١ م) الذي ينتمي إلى التغلقين، فقد جاء تأريخ الضرب أسفل كتابات الظهر^(٢٢٤)، كما اتبع الطريقة نفسها سلاطنة المالوه (٨٠٤ - ٩٣٧ هـ / ١٤٠١ - ١٥٣١ م) في تسجيل تأريخ سك نقودهم. ومن هذه النقود تنكه مربعة الشكل باسم غياث شاه (٨٧٣ - ٩٠٦ هـ / ١٤٦٨ - ١٥٠٠ م) ضربت سنة ٨٨٣ هـ، وقد جاء التأريخ المذكور أسفل كتابات الظهر^(٢٢٥)، وتوجد تنكه أخرى مشابهة لها تماماً من حيث كتاباتها غير أن تأريخ سكها هو سنة ٨٩٩ هـ^(٢٢٦).

أما الأباطرة المغول بالهند (٩٣٢ - ١٢٧٤ هـ /

(٢٢٣) قازان، ص ٤٤٢، ٤٤٤ - ٤٤٥، رقم ١١٠١ - ١١٠٧.

(٢٢٤) قازان، ص ٤٥٧ - ٤٥٨، رقم ١١٤٢.

(٢٢٥) وهذه التنكة من الذهب وهي مربعة الشكل يبلغ وزنها ١٠,٩٦ جرام وطول ضلعها ٢٢ مم، وقد نقش على وجهها علامة الصليب المعكوف وهو رمز هندي للرفاهية والحياة الجديدة؛ متحف راث، ص ٢٨٤، رقم ٥٠٩.

(٢٢٦) قازان، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، رقم ١١٤٨.

(٢١٩) الحسيني، «دراسة إحصائية»، ص ١١٦.

(٢٢٠) شاهين مكاربوس، تاريخ إيران (مصر، ١٨٩٨ م)، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٢٢١) قازان، ص ٤٣٨ - ٤٣٩، رقم ١٠٧٤ - ١٠٨٠؛

Broome, p. 176, No. 288.

(٢٢٢) قازان، ص ٤٤٠ - ٤٤٥، رقم ١٠٨١ - ١١٠٠؛ متحف راث،

ص ٢٨٢، رقم ٤٩٩، ص ٢٩٤ رقم ٥٥٨؛

Broome, p. 177, Nos. 290-291, pp. 178-179, Nos. 293-297.

حكم الامبراطور الذي كان يرد اسمه على القطعة كما هو في مهر بازيرانا (اهداء) ضرب في السنة الثانية من حكمه. (٢٢٩)

ونستطيع من خلال تسجيل تأريخ ضرب المهر الحقيقي وما يقابله من سنة حكم الامبراطور أن نحدد تأريخ تولية هذا الحاكم وذلك عن طريق طرح رقم سنة الحكم من تأريخ الضرب ونضيف إلى ناتج هذه العملية رقم واحد. فمثلا المهر المذكور المضروب سنة ١٠٣٨ هـ في عهد شاهجيهان في السنة الثانية من حكمه يمكننا تحديد تأريخ توليه شاهجيهان كالتالي: $١٠٣٨ - ١ + ٢ = ١٠٣٧$ هـ.

والطريقة الرابعة والأخيرة وهي الرمز أو الإشارة إلى الشهر الذي ضربت فيه قطعة النقود بتسجيل البرج الفلكي مع تسجيل اسم والقباب الامبراطور وتأريخ الضرب الفعلي لها وما يقابله من سنوات حكمه كالسنة الرابعة أو الخامسة أو السادسة مثلا. وقد ضربت هذه النقود ذات الأبراج في عهد الامبراطور نور الدين باد شاه جاهنجير (١٠١٤ - ١٠٣٧ هـ / ١٦٠٥ - ١٦٢٨ م) بدور ضرب اكراو احمد اباد ولاهور وضرب منها المهر الذهبي والروبية الفضية، وكان يسجل بوجهها رمز البرج واسم الامبراطور وبظهرها تأريخ الضرب. أما رقم سنة الحكم فكانت ترد إما بالوجه أو بالظهر، ونادراً ما كان يسجل تأريخ السك بدون رقم سنة حكم الحاكم. (٢٣٠)

ومن الأبراج التي وردت على هذه النقود برج الحمل (٢٣١) وكان يرمز اليه بصورة حمل يمشي في

١٥٢٦ - ١٨٥٨ م) فكانوا يسجلون على نقودهم تأريخ سكها بالأرقام واتبعوا في ذلك أربع طرق هي: الطريقة الأولى هي أنهم كانوا يسجلون عليها تأريخ ضربها الفعلي فقط، منها مهر باسم جلال الدين أكبر ابو الفتح محمد (٩٦٣ - ١٠١٤ هـ / ١٥٥٦ - ١٦٠٥ م) ضرب لاهور سنة ٩٧٣. وقد نقش بالوجه في أسطر أفقية شهادة التوحيد والرسالة المحمدية مختصرين وبالظهر في أسطر أفقية اسم السلطان أكبر والقباب يليها مكان وتاريخ ضربه المذكورين. (٢٢٧)

والطريقة الثانية وهي أنهم كانوا يسجلون عليها اسم الإمبراطور ومكان الضرب ورقم سنة حكمه فقط دون كتابة تأريخ الضرب الفعلي.

وفي هذه الحالة يمكننا تحديد تأريخ السك الفعلي وذلك بتحديد تأريخ تولية الامبراطور، ثم نضيف إليه رقم سنة حكمه ونطرح منها رقم واحد.

وهكذا نستطيع تحديد تاريخ الضرب. ومن أمثلة ذلك مهر بوجهه في أسطر أفقية شهادة التوحيد والرسالة المحمدية مختصرين ضرب سورات وبظهره اسم شهاب الدين شاهجيهان (١٠٣٧ - ١٠٦٨ هـ / ١٦٢٨ - ١٦٥٨ م) والسنة الثانية. ويمكننا تحديد تأريخ ضربه وذلك أنه من المعروف أن شاهجيهان تولى سنة ١٠٣٧ هـ وأن هذا المهر ضرب في السنة الثانية من حكمه فنضيف رقم سنة حكمه إلى تأريخ التولية فيكون $١٠٣٧ + ٢ = ١٠٣٩$ ونطرح منه رقم واحد فيعطينا تأريخ الضرب هو ١٠٣٨ هـ.

أما الطريقة الثالثة وهي أنهم كانوا يسجلون تأريخ الضرب الفعلي لقطعة النقود وما يقابله من سنة

(٢٣٠) متحف راث، ص ٢٩١، رقم ٥٤٤؛ و«بادشاه»: لفظ فارسي مركب من كلمتين «باد» بمعنى تخت أو عرش. و«شاه» بمعنى صاحب أو سيد. أي سيد العرش أو ملك. حسن الباشا، الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٧ م)، ص ٢٢٠.

(٢٣١) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٧.

(٢٢٧) متحف راث، ص ٣٨٤، رقم ٥١١؛ وقد ضرب من نقود أكبر المهر ومضاعفاته، انظر قازان، ص ٤٦١ - ٤٦٢، رقم ١٥١١ - ١١٥٣.

(٢٢٨) متحف راث، ص ٣٨٤، رقم ٥١٢.

(٢٢٩) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٧.

الابتكار التجميلي طراز من النقود من أجمل ماضرب من العملات على الإطلاق وأروعها فلا غرو وأن حظيت برواج فوري وكثر تقليدها في الأجيال اللاحقة. (٢٤٢)

وكان أحد فروع المغول وهم خانات القبيل الذهبي (٦٢١ - ٧٨٠ هـ / ١٢٢٤ - ١٣٧٨ م) قد جاء على بعض نقودهم تأريخ سكها الهجري بالحروف وعلى البعض الآخر بالأرقام، ونادرا ما كان يأتي التأريخين معا على قطعة واحدة، بمعنى أنه كان يرد جزء من التأريخ بالحروف والباقي بالأرقام، أو يأتي التأريخ مرة بالحروف ومرة بالأرقام معا في الوقت نفسه على قطعة واحدة.

وقد ظهر التأريخ الهجري بالحروف على بعض نقودهم بهامش الوجه، كما جاء على قطعتين من النقود الفضية ضرب سراي الجديدة في عهد السلطان العادل جاني بك خان (٨٤١ - ٧٥٨ هـ / ١٣٤٠ - ١٣٥٧ م) (٢٤٤)، أو بهامش الظهر كما ورد على قطعة من النقود الفضية ضربت في عهد السلطان منكويتمورخان (٦٦٤ - ٦٧٩ هـ / ١٢٦٦ - ١٢٨٠ م). (٢٤٥)

أما التاريخ الهجري بالأرقام فكان يسجل أحيانا أسفل كتابات الوجه، فقد ورد تأريخ الضرب بالسطر الأخير دون أن يسبقه كلمة «سنة» كما جاء على قطعة

اتجاه اليسار، وبرج الثور (٢٣٢) ويمثله ثور يمشي باتجاه اليمين أو اليسار، وبرج الجوزاء (٢٣٣) ويرمز إليه بشخصين عاريين متعانقين، وبرج السرطان (٢٣٤) ويمثله سرطان رافعا زراعيه لأعلى، وبرج الأسد (٢٣٥) ويرمز إليه بأسد يمشي في اتجاه اليمين، وبرج العذراء (٢٣٦) يمثله امرأة مجنحة ترتدي ثوبا طويلا، وبرج الميزان (٢٣٧) ويرمز إليه بميزان وأربع صنج بين كفتيه، وبرج العقرب (٢٣٨) يمثله عقرب يسير في اتجاه اليمين أو اليسار رافعا ذيله لأعلى، وبرج القوس (٢٣٩) ويرمز إليه بحيوان خرافي نصفه الأعلى على شكل جسم ورأس إنسان وقد استدار برأسه إلى الخلف لرمي السهم، ونصفه الأسفل على هيئة جسم حصان، وبرج الجدى (٢٤٠) ويمثله حيوان اسطوري له رأس ماعز وذيل عروس البحر، وبرج الدلو (٢٤١) ويرمز إليه بشخص يرتدي منزار ويحمل فوق كتفه الايسر جرة ماء، وبرج الحوت (٢٤٢) وتمثله سمكتان تسبحان باتجاه متعاكس العليا في اتجاه اليسار والسفلي في اتجاه اليمين. وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نحدد الشهر أو الأيام التي ضربت فيها الروبية والمهر وذلك من خلال وجود البرج.

ومن المعروف أن السلطان جيهانجير أبدى اهتماما شخسيا بمظهر عملته المح اليه في سيرته الذاتية قائلا إنه حيث كانت النقود في عصره تؤرخ تبعا للسنة والشهر فقد بدا له أن يستعيز عن الشهر برسم البرج المطابق له. وقد نتج عن هذا

(٢٣٩) قازان، ص ٤٦٣ - ٤٦٤، رقم ١١٥٧؛ متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٥.

(٢٤٠) قازان، ص ٤٦٢ - ٤٦٤، رقم ١١٥٨؛ متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٦.

(٢٤١) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٧.

(٢٤٢) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٨.

(٢٤٣) متحف راث، ص ٣٥٥.

(٢٤٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 135, Nos. 397-398.

(٢٤٥) Lane-Poole, vol. VI, (London, 1881), p. 121, No. 355.

(٢٣٢) قازان، ص ٤٦٢ - ٤٦٤، رقم ١١٥٤؛ متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٢٨.

(٢٣٣) قازان، ص ٤٦٢ - ٤٦٤، رقم ١١٥٠؛ متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٩.

(٢٣٤) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤٠.

(٢٣٥) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤١.

(٢٣٦) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤٢.

(٢٣٧) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٣.

(٢٣٨) قازان، ص ٤٦٢ - ٤٦٤، رقم ١١٥٦؛ متحف راث، ص ٣٩١ - ٥٤٤.

تاريخ الضرب^(٢٥٥)، كما كان تأريخ السك يأتي - بعض النماذج - بهامش الظهر كما في قطعة عليها اسم أوزبك خان ضرب سراي سنة ٧٣٤هـ.^(٢٥٦)

وأحيانا كان تأريخ الضرب يرد مكرر مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر، كما جاء على قطعة من النقود الفضية ضرب سراي سنة ٧٢٧هـ باسم محمود أوزبك.^(٢٥٧)

أما مغول القبيل الأبيض للقبجاق الشرقيين (٦٢٣ - ٩٠٧هـ / ١٢٢٦ - ١٥٠٢م) فقد جاء على بعض نقودهم تأريخ سكها بالحروف العربية^(٢٥٨)، وعلى البعض الآخر بالأرقام أسفل كتابات الوجه أو الظهر^(٢٥٩)، كما كان تأريخ الضرب يرد جزء منه بالحروف والباقي بالأرقام.^(٢٦٠)

هذا ويلاحظ أن تأريخ الضرب الفعلي بالأرقام كان يسجل مرتين، مرة بالوجه والأخرى بالظهر على القطعة الواحدة من النقود. وأحيانا كان يسجل على النموذج الواحد تأريخين أحدهما بالوجه والآخر بالظهر، وغالبا ما يكون الفرق بين التأريخين رقما حسابيا واحدا بالزيادة أو بالنقص.

ومن النقود التي ورد عليها تأريخ سكها بالأرقام مرتين، نموذج من النقود الفضية التيمورية باسم

من النقود الفضية ضربت في دار ضرب قديم في عهد منكويثمور^(٢٤٦)، وعلى غيرها من النقود الأخرى^(٢٤٧)، كما كان التأريخ يأتي بالسطر الأخير ولكن يسبقه كلمة «سنة» كما ورد على قطعة من النقود باسم السلطان جاني بك خان ضرب سراي الجديدة سنة ٧٤٧هـ^(٢٤٨)، كذلك جاء على بعض النقود كلمة سنة في السطر قبل الأخير وفي السطر الأخير ورد تأريخ السك^(٢٤٩)، وأحيانا كانت كلمة سنة تأتي في السطر الأخير ويعطوها تأريخ السك^(٢٥٠)، وأحيانا أخرى كانت كلمة سنة تعلو كتابات الوجه أو تتخللها والتأريخ يرد أسفل كتابات الوجه.^(٢٥١) وقد جاء تأريخ السك على بعض النماذج يتخلل كتابات الوجه^(٢٥٢)، كما في قطعة من النقود الفضية ضرب سراي الجديدة سنة ٧٤٦هـ في عهد السلطان جاني بك، وقد ورد رقم المئات (٧) أسفل كتابات الوجه، ورقم الآحاد (٦) بنهاية السطر قبل الأخير، أما رقم العشرات (٤) فقد ظهر أعلى الكتابات، وكان التأريخ يرد أحيانا حول كتابات الوجه كما ظهر على نموذج من النقود ضرب السراي الجديدة سنة ٧٤٥هـ باسم محمود خان بك.^(٢٥٣)

وكان تاريخ الضرب يأتي في السطر الأخير من كتابات الظهر دون أن يسبقه، كلمة «سنة» كما جاء على نموذج من النقود الفضية باسم منكويثمور ضرب سنة ٦٧٥هـ^(٢٥٤)، وأحيانا كلمة سنة تسبق أو تعلو

(٢٥١) Lane-Poole, vol. VI, p. 162, No. 494, p. 164, No. 500.

(٢٥٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 135, Nos. 395-396.

(٢٥٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 134, Nos. 392-394.

(٢٥٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 120, No. 353.

(٢٥٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 129, No. 376, p. 133, Nos. 388-389.

(٢٥٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 130, No. 377.

(٢٥٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 127, No. 267.

(٢٥٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 183, No. 555.

(٢٥٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 171, Nos. 515-516, p. 174, No. 525, p.

176, Nos. 531-534, p. 179, No. 542.

(٢٦٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 170, No. 514.

(٢٤٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 137, No. 403, p. 143, No. 428, pp.

148-149, Nos. 450-451, pp. 453-455.

(٢٤٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 136, No. 339.

(٢٤٨) وهناك نماذج أخرى وردت عليها كلمة سنة قبل تاريخ الضرب بالسطر الأخير بكتابات الوجه وعنها أنظر:

Lane-Poole, vol. VI, p. 140, No. 419, p. 146, No. 474.

(٢٤٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 139, No. 414, p. 145, No. 439 p. 159, No.

487, p. 163, Nos. 498-499.

(٢٥٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 147, No. 448, p. 149, No. 453, p. 150,

No. 457, p. 158, No. 483.

السلطنة خوقند سنة ١٢٥٩هـ وقد ورد بكتابات وجهه بتاريخ ١٢٥٨ وأعلى كتابات ظهره تاريخ ١٢٥٨هـ^(٢٧٠) ولتفسير ذلك فهناك عدة احتمالات: الأول وهو ربما أن التاريخ الأقدم هو تاريخ حفر كتابات قالب الضرب أما التاريخ الأحدث هو تاريخ الضرب الفعلي. والاحتمال الثاني هو أن قالب هذه النقود ربما حفر في نهاية العام الأقدم تاريخاً واستعمل في الضرب في العام نفسه وفي العام الذي يليه ليعطي إحياء بأن هذه النماذج ضربت خلال العامين المذكورين عليها. والاحتمال الثالث هو أنه ربما ضرب الوجه بقالب والظهر بقالب آخر لنفس الحاكم.

وفي ضوء ما سبق تناوله لبعض نماذج النقود الإسلامية يتضح أنه استخدمت الأرقام العربية في تسجيل تاريخ سك هذه النقود بعدة طرق.

الطريقة الأولى وهي تسجيل تاريخ الضرب الفعلي. وقد استخدم هذه الطريقة الممالك الجراكسة بدمش والعثمانيون والآق قويونلو والارتقويون بآمد والتموريون والصفويون والافشاريون والزيديون والقاجاريون بإيران وسلطنة دلهي والاباطرة المغول بالهند وخانات القبيل الذهبي.

والطريقة الثانية وهي تسجيل تاريخ تولية السلطان ثم رقم سنة حكمه وهو تاريخ ضرب قطعة النقود. وقد استخدم هذه الطريقة العثمانيون.

والطريقة الثالثة وهي تسجيل تاريخ الضرب الفعلي

شاه رخ ضرب سلطانية سنة ٨٤٧هـ^(٢٦١)، فقد جاء التاريخ المذكور مرة بالوجه وأخرى بالظهر. وتوجد قطعة من النقود الذهبية باسم حيدر (١٢١٥ - ١٢٤٢هـ / ١٨٠٠ - ١٨٢٦م) ضرب بخارا سنة ١٢٢١هـ^(٢٦٢)، وأخرى من النقود الذهبية باسم معصوم غازي ضرب بخارا سنة ١٢٢١هـ^(٢٦٣) كما أن هناك نموذجاً آخر من النقود الذهبية باسم معصوم غازي أيضاً ضربت بالدار السابقة نفسها لكن تاريخها هو ١٢٣٥^(٢٦٤)، وقطعة ذهبية أخرى باسم ناصر الله (١٢٤٢ - ١٢٧٧هـ / ١٨٢٧ - ١٨٦٠م) ضرب بخارا سنة ١٢٤٣هـ^(٢٦٥) وهناك قطعة من النقود الذهبية باسم خدابار (١٢٦١ - ١٢٧٣هـ / ١٨٤٥ - ١٨٥٧م) ضرب خوقند سنة ١٢٦١هـ^(٢٦٦)، ودينارا آخر باسم سيد سلطان بهادرخان (١٢٨٠ - ١٢٨٨هـ / ١٨٧٤ - ١٨٧١م) ضرب خوقند سنة ١٢٨٠هـ^(٢٦٧)، كما توجد قطعة أخرى من النقود الفضية باسم سيد سلطان أيضاً ضرب دار الاسلام خوارزم سنة ١٢٨٠هـ^(٢٦٨).

كما أن هناك نماذج من النقود ورد عليها تاريخين مختلفين أحدهما يسبق الآخر برقم حسابي واحد، كما جاء أحد التاريخين بالوجه والآخر بالظهر وتاريخ الضرب هو الأكبر عدد أو الأحدث منهما. ومن هذه النقود قطعة ذهبية باسم معصوم غازي أمير دانيال ضرب بخارا سنة ١٢٣٠هـ ورد بكتابات وجهها تاريخ ١٢٢٩ وبكتابات ظهرها تاريخ ١٢٣٠^(٢٦٩)، ومنها أيضاً دينار باسم شير محمد علي خان بهادرخان (١٢٥٦ - ١٢٦١هـ / ١٨٤٠ - ١٨٤٥م) ضرب دار

Lane-Poole, vol. X, p. 175, No. 243d. (٢٦٨)

(٢٦٩) Lane-Poole, vol. VII, p. 78, No. 179; وهناك نماذج أخرى

مشابهة لهذا النموذج عليها تواريخ مختلفة وعنها للنظر:

Lane-Poole, vol. VII, p. 81, No. 194, p. 82, Nos. 198-199, p. 82,

Nos. 202, 204, p. 84, No. 209.

(٢٧٠) هو أحد خانات خوقند Lane-Poole, vol. VII, p. 89, No. 244.

(٢٦١) Lane-Poole, vol. VII, p. 31, No. 86.

(٢٦٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 76, No. 173.

(٢٦٣) Lane-Poole, vol. VII, p. 78, No. 181.

(٢٦٤) Lane-Poole, vol. VII, p. 80, No. 188.

(٢٦٥) Lane-Poole, vol. VII, p. 82, No. 195.

(٢٦٦) Lane-Poole, vol. VII, p. 91, No. 229.

(٢٦٧) Lane-Poole, vol. VII, p. 94, No. 238.

ومن النماذج التي جاء عليها تأريخ سكها مرتين، مرة بالحروف والآخر بالأرقام قطعة من النقود الفضية باسم جاني بك خان ضرب سراي الجديدة سنة ٧٤٢هـ فقد ورد تأريخ ضربها بالأرقام في سطر أفقي أسفل كتابات الوجه وعلى يسار كتابات الوجه يقرأ في سطر رأسي من أسفل لأعلى رقم المئات بالحروف من تأريخ الضرب وهو «سبعمائة» أما رقمي الآحاد والعشرات فمفقودين، ويبدو أنهما كانا على يمين كتابات الوجه. (٢٧١) كما جاء على بعض قطع من النقود النحاسية باسم شاه رخ التيموري ضرب شيراز سنة ٨٠٨هـ التأريخ الهجري مرة بالحروف والآخرى بالأرقام معا إما بهامش الوجه أو بهامش الظهر. (٢٧٢)

وفي عهد السلطان الأشرف اينال (٨٥٧ - ٨٦٥هـ / ١٤٥٣ - ١٤٦١م) ضربت النقود وجاء عليها تأريخ سكها الهجري مرة بالحروف والآخرى بالأرقام. ومن هذه النقود درهم ضرب دمشق سنة ٨٦٠هـ. وورد بظهر هذا الدرهم الكتابات في أسطر أفقية ويتوسط هذه الأسطر شكل خرطوشه بداخلها كلمة «دمشق» ويعلو الكلمة رقم العشرات من تأريخ السك بالأرقام وهو «٦٠» كما جاء أيضا بالسطر الأخير من الظهر نفسه رقم العشرات من تأريخ الضرب بالحروف وهو سنة «ستين» (٢٧٣) وهذا يبين أنه ورد فقط رقم العشرات من تأريخ السك مرة بالحروف والآخرى بالأرقام وذلك ضمن كتابات الظهر مع تسجيل اسم السلطان اينال بالوجه، وربما يرجع سبب عدم تسجيل التأريخ كاملا إلى ضيق المساحة التي لم تسمح بكتابة رقم المئات من تأريخ الضرب. وهناك نماذج أخرى من هذه النقود غير أنها تختلف عن هذا النموذج السابق ذكره، حيث إنه جاء داخل الخرطوشة مكان الضرب وهو «دمشق» وورد أعلاه رقمي الآحاد والعشرات من تأريخ الضرب

بالإضافة إلى ذكر مايقابل هذا التأريخ من سنوات حكم الحاكم الذي ورد اسمه على قطعة النقود. وقد ظهرت هذه الطريقة على النقود التي ضربها الافشاريون بإيران والأباطرة المغول بالهند.

والطريقة الرابعة وهي تسجيل اسم الحاكم ورقم سنة حكمه فقط. وقد استخدمت هذه الطريقة على النقود التي ضربها الأباطرة المغول بالهند.

والطريقة الخامسة وهي تسجيل البرج الفلكي للرمز إلى الشهر الذي ضربت فيه النقود بالإضافة إلى ذكر تأريخ الضرب الفعلي مع ما يقابل هذا التأريخ من سنوات الحكم، وقد ظهرت هذه الطريقة على نقود الأباطرة المغول بالهند.

والطريقة السادسة وهي تسجيل تأريخ تولية الحاكم المدون اسمه على النقود مع تسجيل تأريخ الضرب الفعلي. وقد استخدم هذه الطريقة القاجاريون.

والطريقة السابعة هي تأريخ النقود باستخدام نظام حساب الجُمْل، وقد استخدمها الافشاريون بإيران.

ثالثا : التاريخ الهجري المسجل بالحروف والأرقام العربية معا

يوجد بعض نماذج النقود الإسلامية ورد عليها تأريخ ضربها مرتين، مرة بالحروف وأخرى بالأرقام معا في الوقت نفسه. وهناك أيضا بعض نماذج النقود الإسلامية ورد عليها تأريخين مختلفين أحدهما بالحروف والآخر بالأرقام معا مع وجود اختلاف أو فرق بينهما في رقم واحد فقط بالزيادة أو النقصان.

(٢٧١) Lane-Poole, vol. VI, p. 132, No. 383.

(٢٧٢) Lane-Poole, vol. VII, pp. 35-36, Nos. 99-101.

(٢٧٣) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 333, No. 766.

الإسلامية كما سبق أن أوضحنا، وربما أن النقاش حفر كتابات القالب في نهاية السنة الأقدم تأريخا فسجلها وسجل تأريخ السنة التالية بالوجه الآخر ليكون القالب صالحا للاستعمال خلال العامين المسجلين على قطعة النقود، أى أنه حفر كتاباته خلال العام الأقدم واستعمل القالب خلاله وخلال العام الذي يليه. وهناك احتمال ضعيف وهو أنه ربما أن هذه القطع ضرب وجهها بقالب وظهرها بقالب آخر يحمل تأريخ السنة التالية للحاكم نفسه.

كما ضربت بعض النقود الإسلامية وجاء عليها تأريخ سكها جزء منه بالحروف والثاني بالأرقام، ومن هذه النقود درهم باسم الحاكم المغولي اباجا بدون مكان الضرب ولكنه في جمادى الأولى سنة ٦٧٦هـ. فقد ورد في سطر أفقي بكتابات الوجه: «جمادى ١» وقد جاءت كلمة «جمادى» بالحروف يليها رقم «١» بدلا من كلمة «الأول». (٢٧٧)

وهناك درهم آخر باسم عبد الله خان ضرب أوردو سنة ٧٧٠هـ حيث وردت كتابات الوجه في أسطر أفقية وجاء بالسطر الثالث رقم العشرات بالحروف من تأريخ السك وهو «سبعين» وبالسطر الأخير رقم المئات بالأرقام وهو «٧» (٢٧٨)، كذلك ورد بوجه قطعة من النقود الفضية باسم محمد خان (٧٧١ - ٧٨٠هـ / ١٣٧٠ - ١٣٧٨م) ضرب أوردو سنة ٧٧٢هـ حيث ورد رقم العشرات بالحروف وهو «سبعين» بالسطر الثاني بكتابات الوجه وأسفله بالسطر الثالث رقم الآحاد بالأرقام من تأريخ السك وهو ٢ يليه في السطر الثاني كلمة «سنة» أما السطر الأخير فيه رقم المئات بالأرقام وهو «٧» (٢٧٩)، أي أنه ورد رقمي الآحاد والمئات من تأريخ السك بالأرقام أما رقم العشرات فورد بالحروف العربية.

بالحروف وبعضها من هذه النقود ضربت سنة ٨٦١هـ. (٢٧٤) والبعض الآخر ضرب سنة ٨٦٢هـ. (٢٧٥) وربما أن هذه المرة الأولى التي يرد فيها تأريخ الضرب الهجري بالحروف والأرقام معا في الوقت نفسه على النقود المملوكية التي ضربت بدمشق.

غير أنه ورد على بعض النقود الفضية للسلطان السلجوقي كيقيباد بن كيخسرو تأريخ ضربها مرتين، مرة بالحروف والأخرى بالأرقام ولكنهما مختلفان، ففي المرة الأولى كتب تأريخ الضرب بالحروف في الوجه هكذا: سنه - خمس - عشرين - ستمائه. وبالظهر كتب آخر بالأرقام هكذا: «عم ٦٢» أى ٦٢٤ لأن الرقم «عم» بالفارسية يساوي الرقم ٤ بالعربية. وفي هذا الصدد يقول محمد باقر الحسيني أن هناك احتمالن لهذا التكرار المختلف. الاحتمال الأول هو أن التأريخ الأول وهو ٦٢٤ هو تاريخ نقش الحفار للقالب والرقم الثاني «٦٢٥» هو تأريخ ضرب النقد نفسه، وهذا الاحتمال لم يسبق مثله على النقود السلجوقية خاصة والإسلامية عامة. أما الاحتمال الثاني فهو خطأ وقع فيه النقاش لأن النقود التي ظهرت وعددها سبعة كانت متشابهة تماما من حيث الخط والنص الكتابي والتأريخ مما يدل على أنها جاءت في قالب واحد، فلو لم يكن الخطأ قد وقع من النقاش لتكررت مثل هذه التواريخ على غيرها من النقود. (٢٧٦)

غير أننا لا نتفق مع بعض مذكره باقر الحسيني لأنه ربما يعثر في المستقبل على نقود سلجوقية تتكرر عليها الحالة نفسها. كما أن تسجيل تاريخين بالأرقام معا الفرق بينهما رقم واحد ورد بكثرة على النقود

Lane-Poole, vol. VI, p. 19, No. 46. (٢٧٧)

Lane-Poole, vol. VI, p. 164, No. 500. (٢٧٨)

Lane-Poole, vol. VI, p. 165, Nos. 503. (٢٧٩)

Balog, Mamluk Sultans, p. 333, No. 767. (٢٧٤)

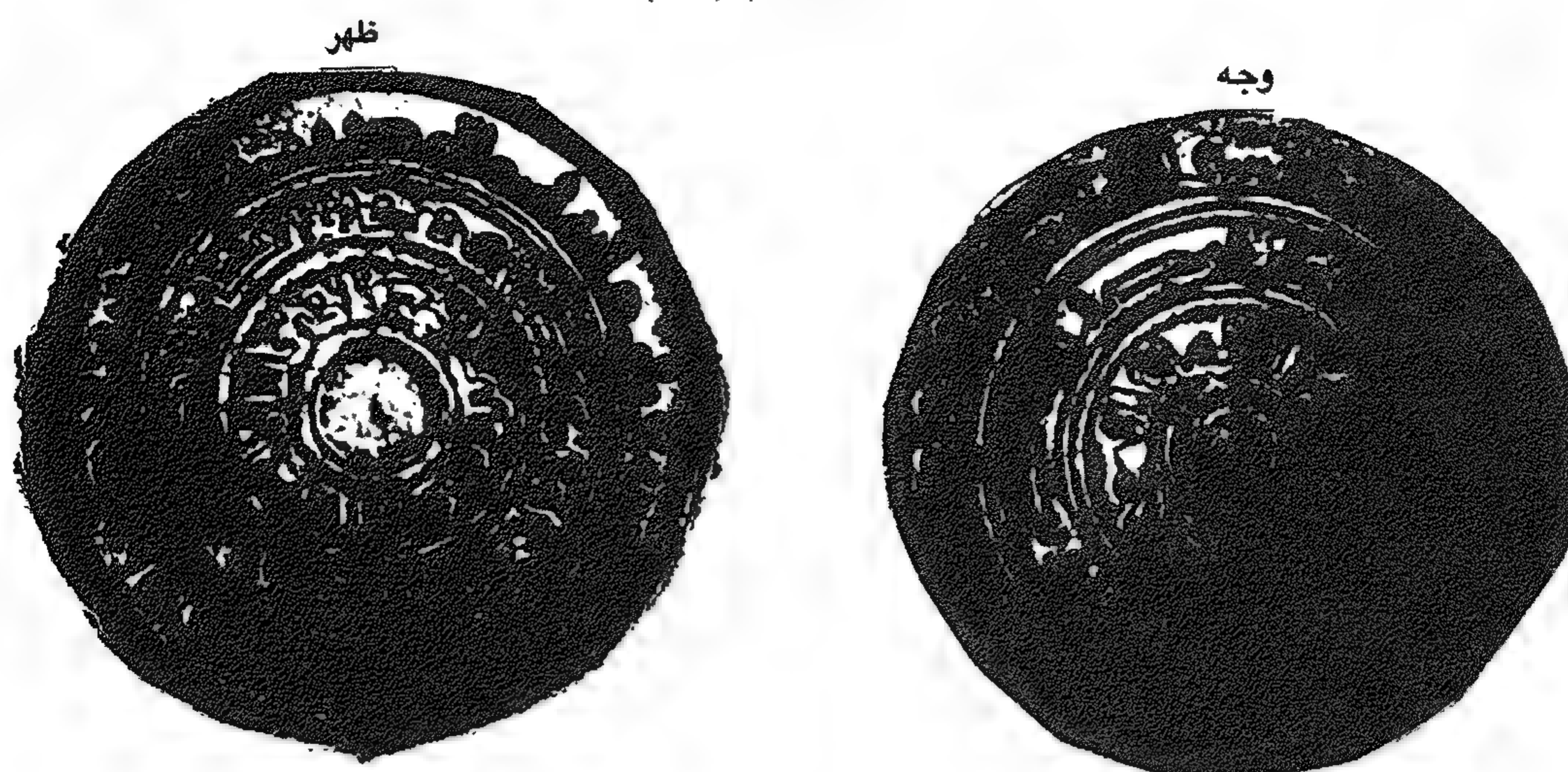
Balog, Mamluk Sultans, p. 33, No. 768. (٢٧٥)

(٢٧٦) الحسيني، «الخط أسلوبه» ص ١٠٧ - ١٠٨.

وهناك نموذجاً آخر من النقود الفضية باسم محمد خان ضرب اوردو سنة ٧٧٢هـ فقد ورد بالسطر الثالث من كتابات الوجه رقم الآحاد من تأريخ السك بالحروف وهو «اثنى» يليه بالسطر نفسه رقم العشرات بالأرقام وهو «٧» وأسفلهما رقم المئات بالأرقام وهو «٧»^(٢٨٠)، وهكذا يتضح أن رقم الآحاد كتب بالحروف أما رقمي العشرات والمئات فجاء

بالأرقام. ومن نقود خانات القبيل الأبيض للقيجامة الشرقيين قطعة فضية باسم ناصر الدين توقتمش خان (٧٧٨ - ٧٨٠هـ / ١٣٧٦ - ١٣٧٨م) ضرب الاوردو سنة ٧٧٨هـ. فقد ورد بالسطر الأخير رقم الآحاد بالحروف وهو «ثمان» يليه بالسطر نفسه رقمي العشرات والمئات بالأرقام وهما «٧٧»^(٢٨١).

لوحة رقم (١)



مسلسل رقم (١)

دينار فاطمي ضرب مصر في شعبان سنة ٣٥٩ هـ
"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٣٩/٣"

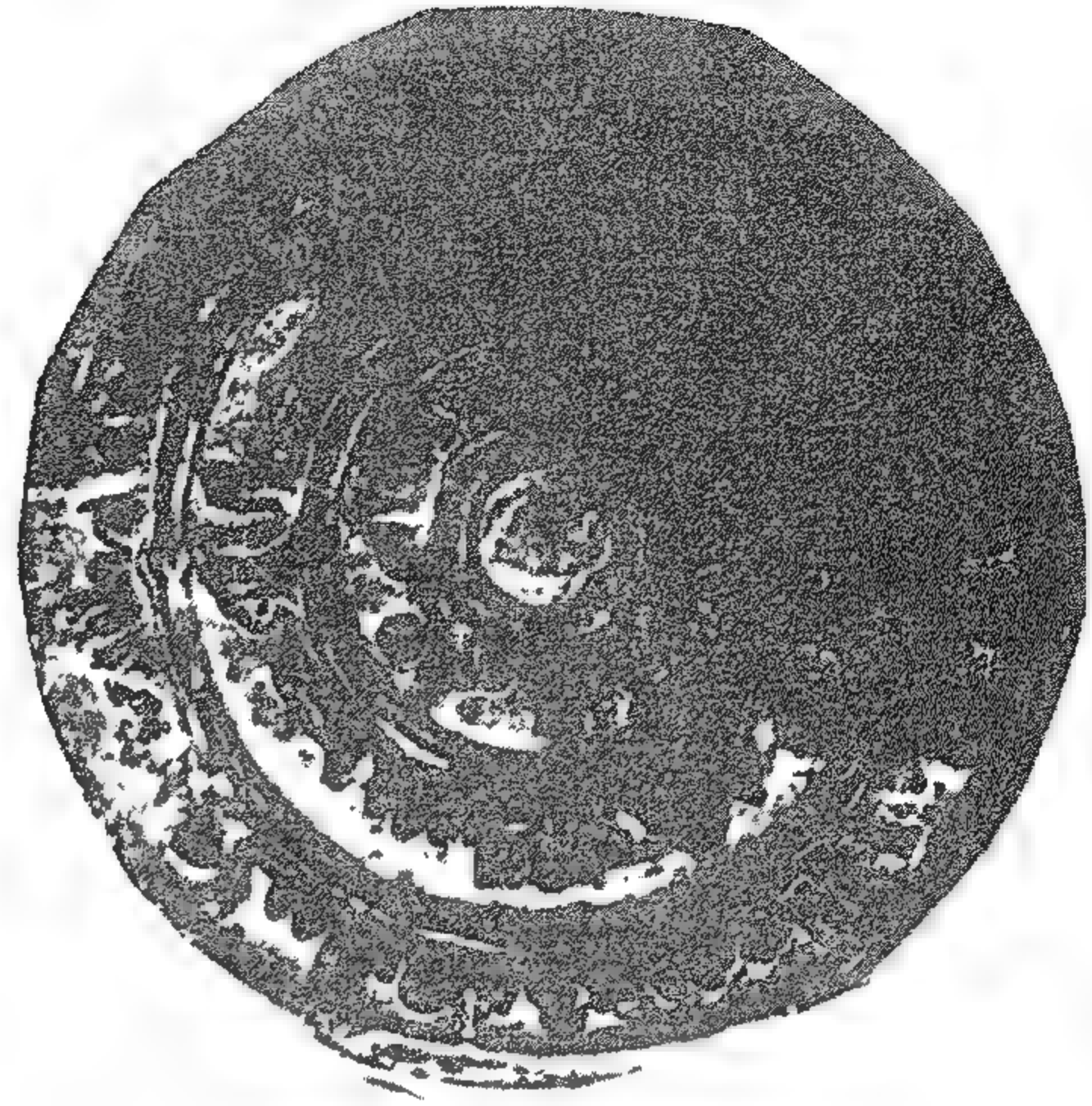


مسلسل رقم (٢)

دينار فاطمي ضرب مصر في شعبان سنة ٣٥٩ هـ
"محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٣٩/٤"

لوحة رقم (٢)

وجه



ظهر

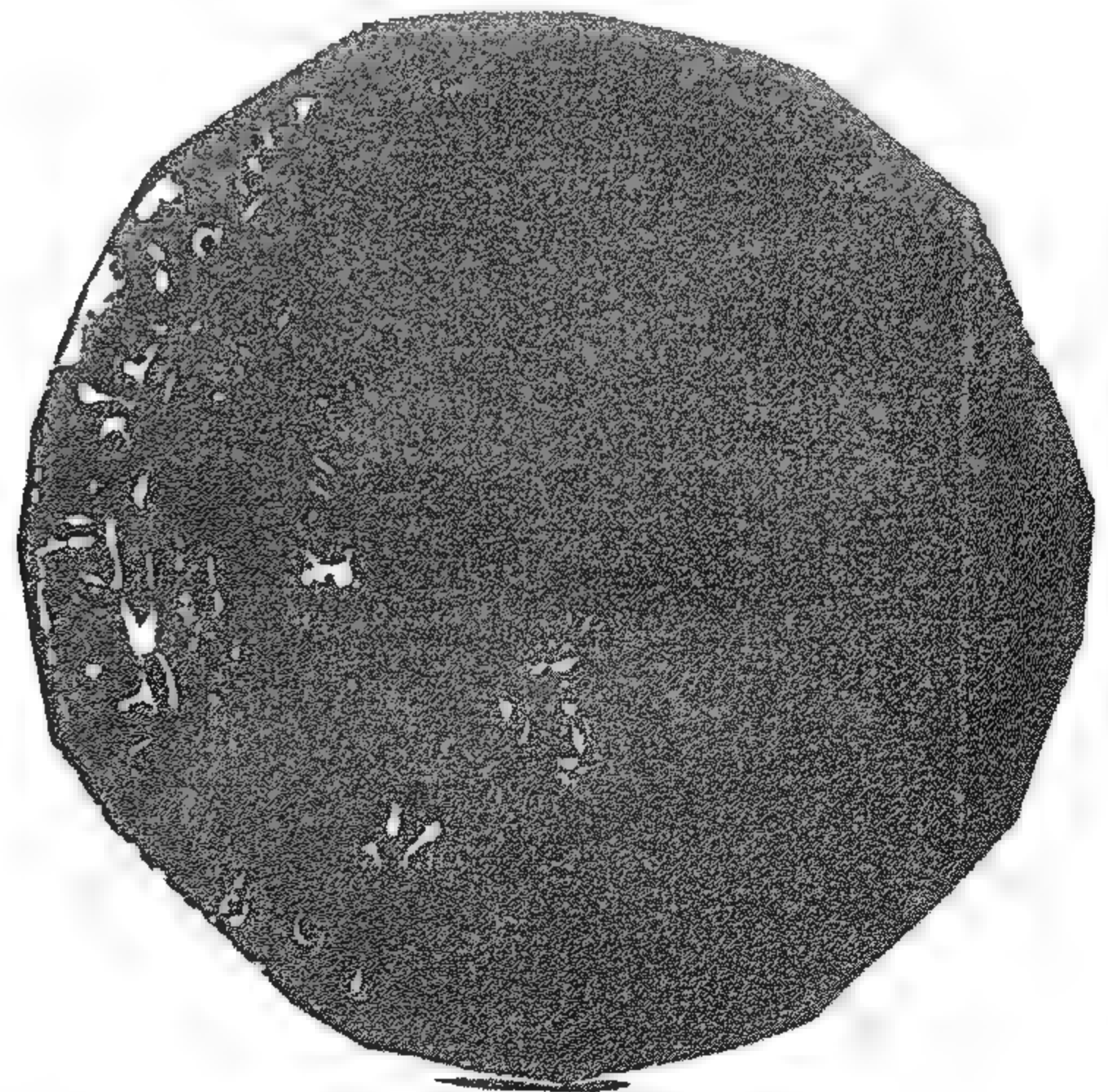


مسلسل رقم (٣)

دينار فاطمي ضرب مصر سنة ٣٥٩ هـ غير واضح اسم الشهر الذي ضرب فيه

"محفوظ بمجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢/٢١٩٣٩"

وجه



ظهر



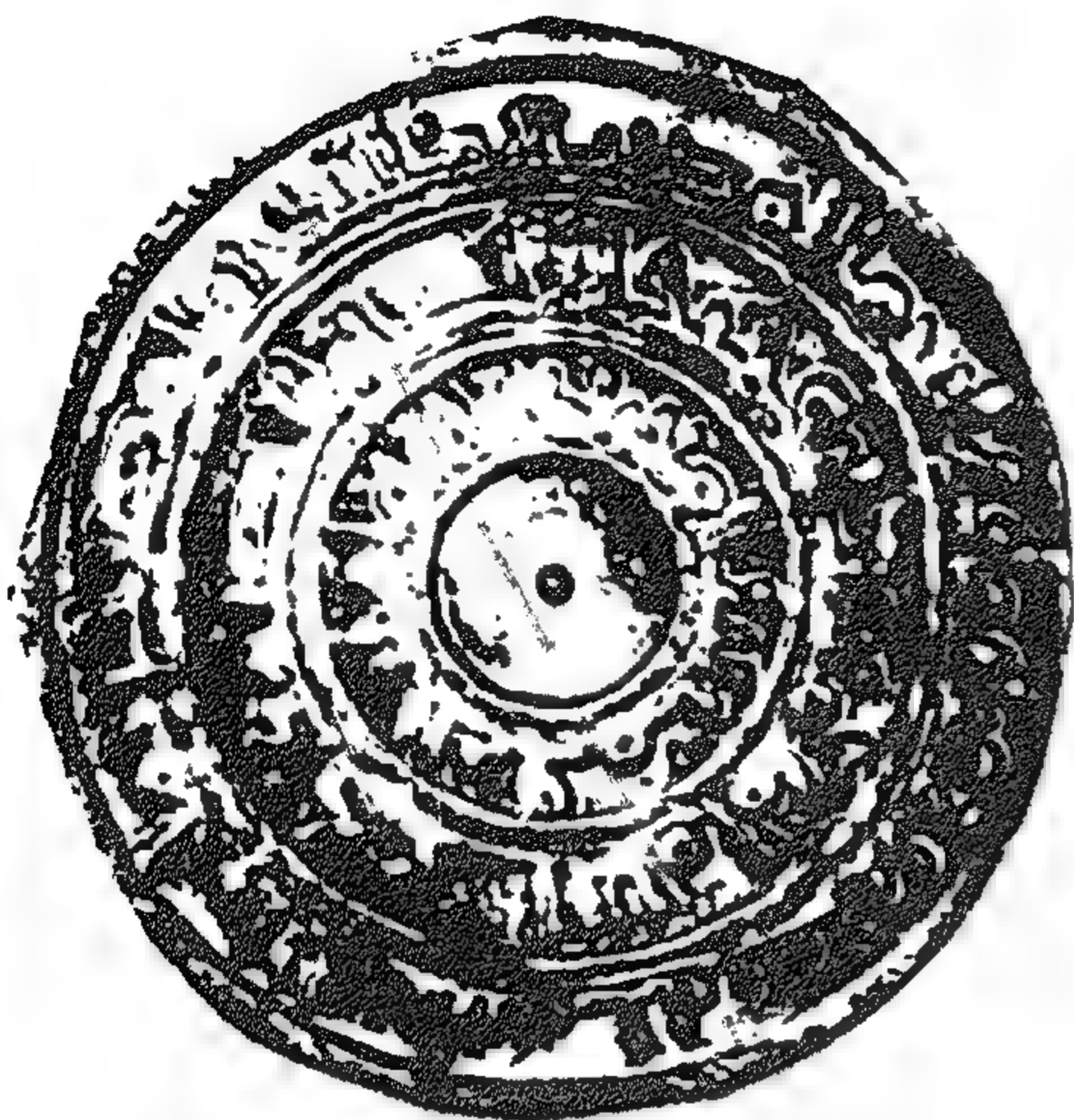
مسلسل رقم (٤)

دينار فاطمي ضرب مصر في محرم سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي سجل رقم ٢١٩٤٠"

لوحة رقم (٣)

ظهر



وجه



مسلسل رقم (٥)

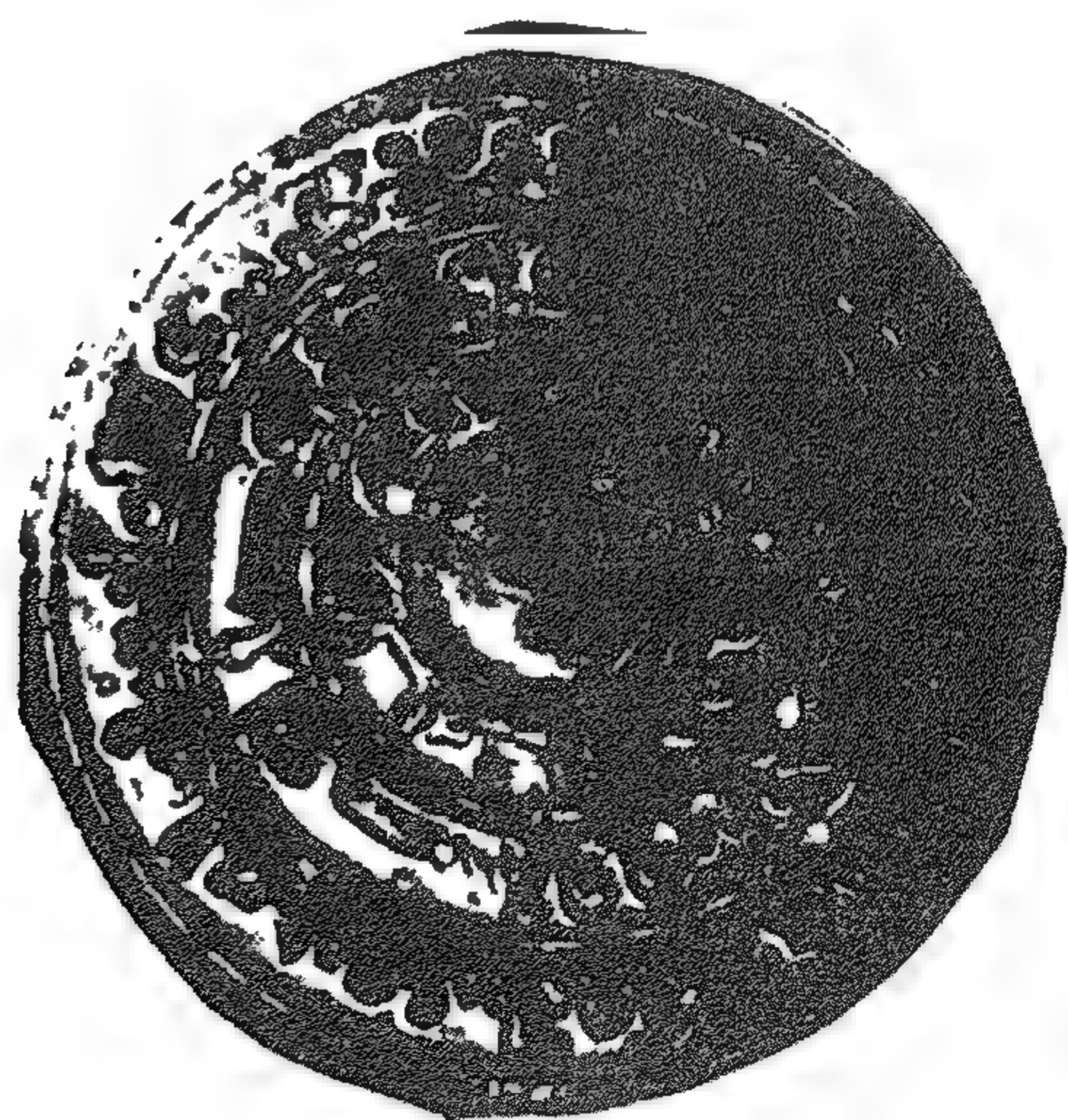
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/١"

ظهر



وجه



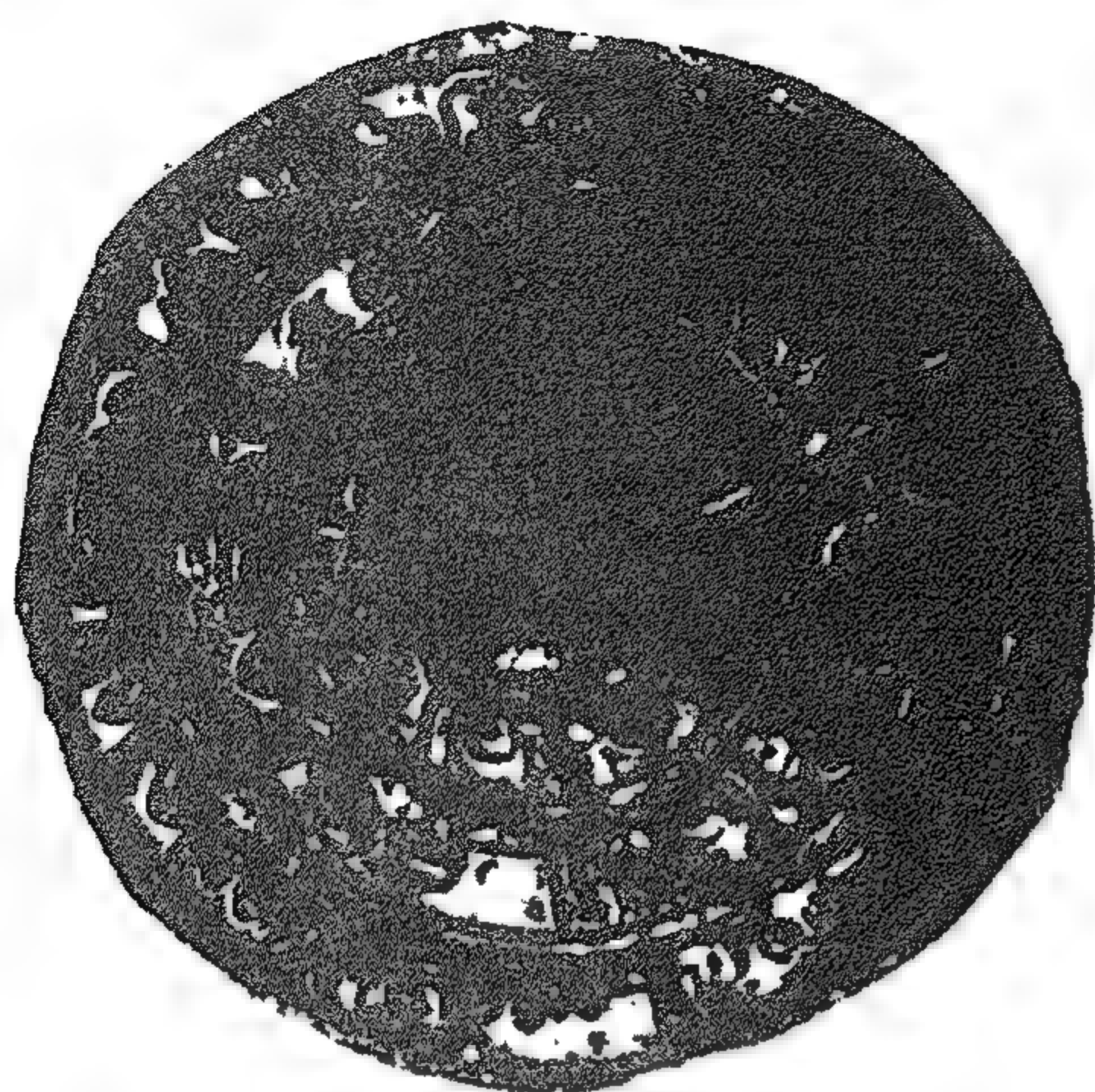
مسلسل رقم (٦)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٢"

لوحة رقم (٤)

ظهر



وجه

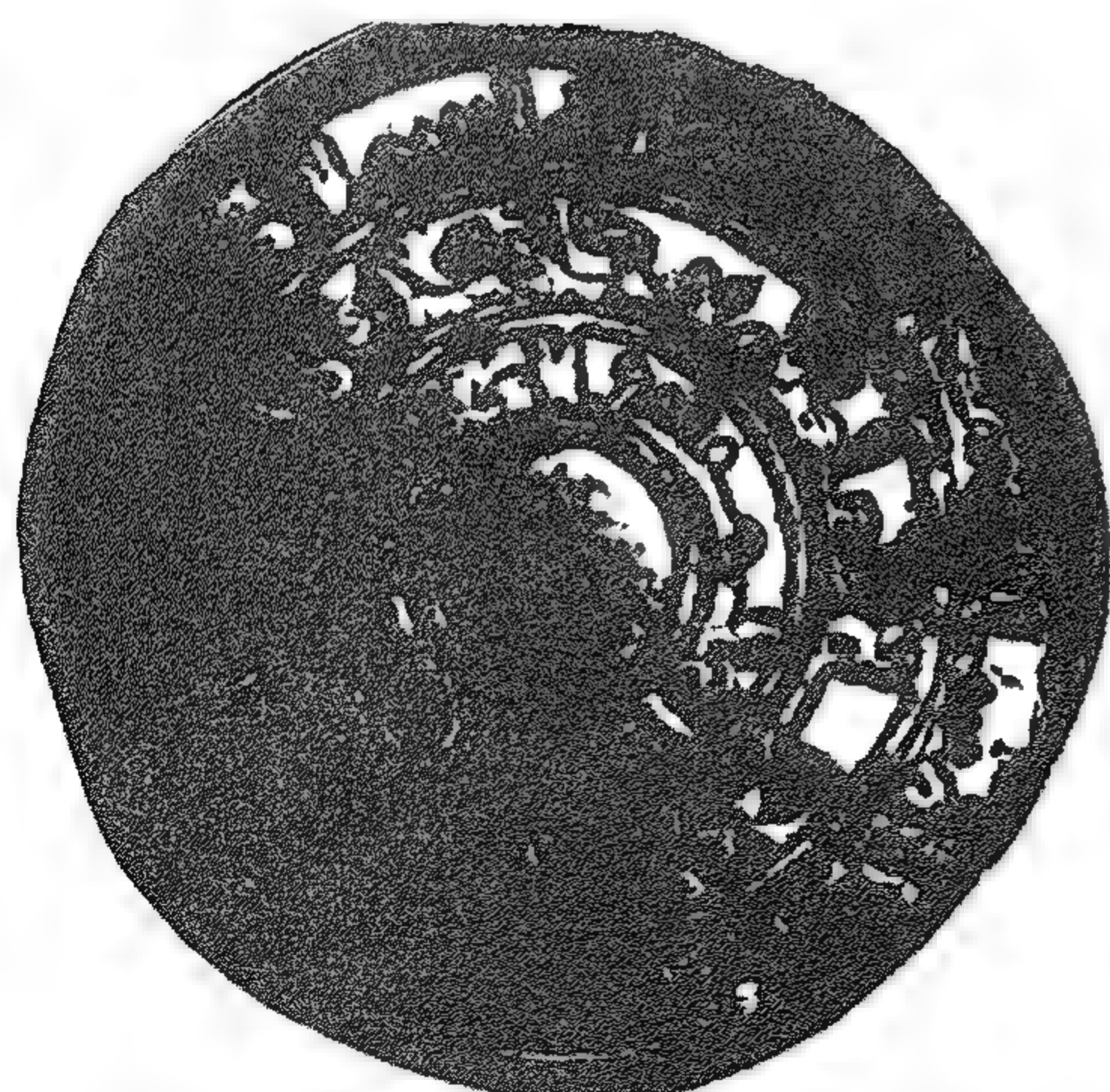


مسلسل رقم (٧)

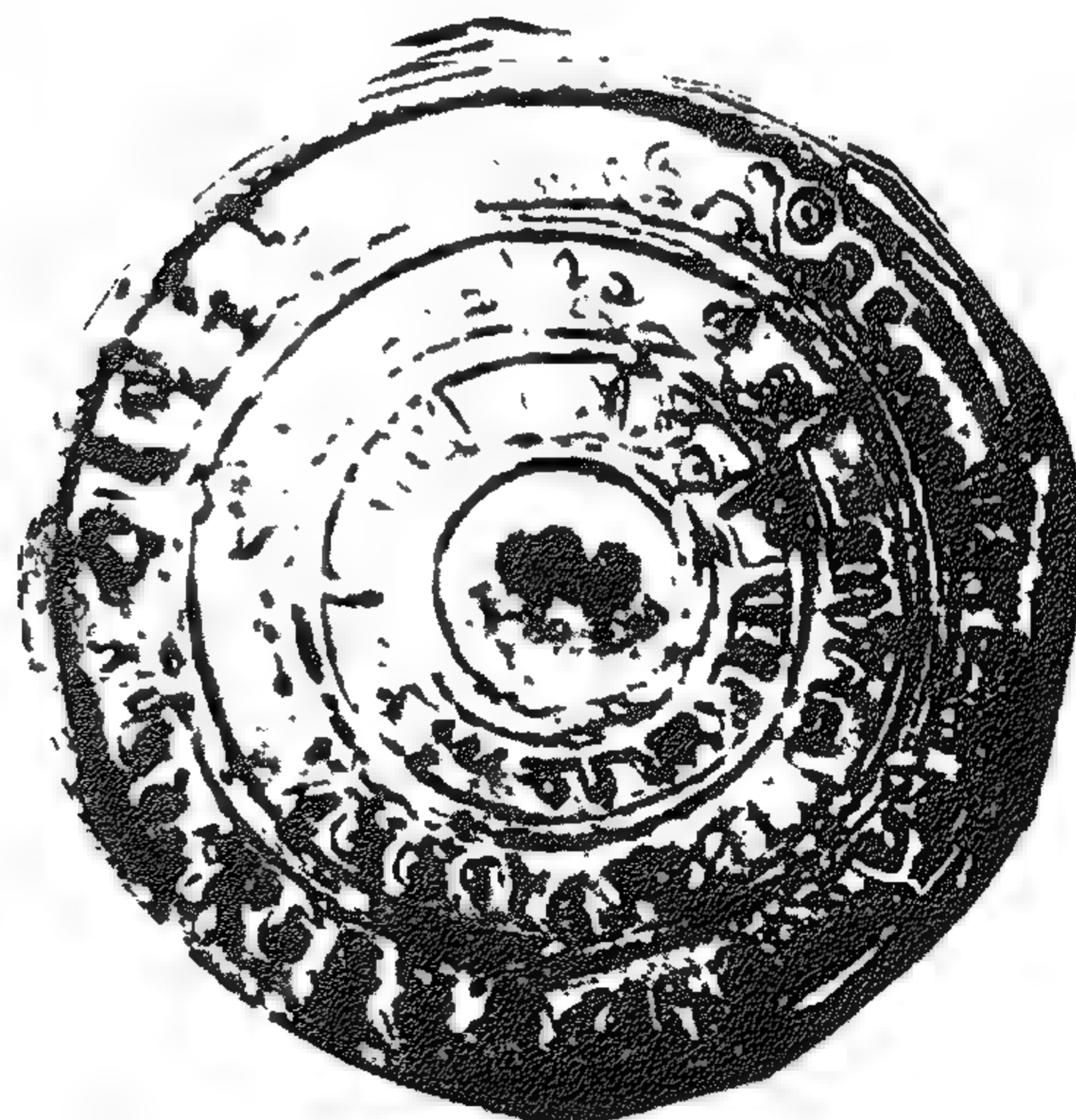
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٣"

ظهر



وجه



مسلسل رقم (٨)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

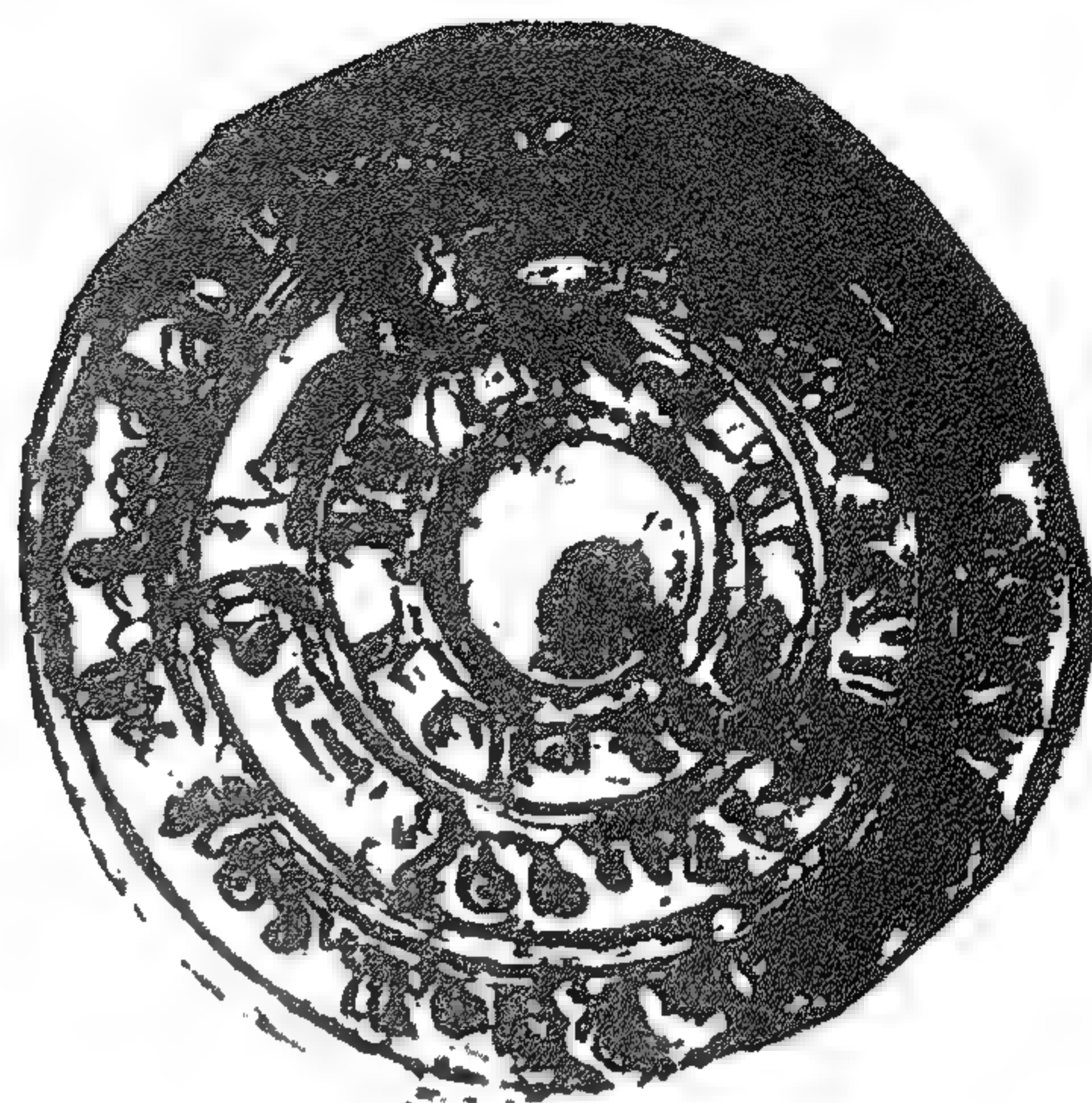
"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٤"

لوحة رقم (٥)

ظهر



وجه

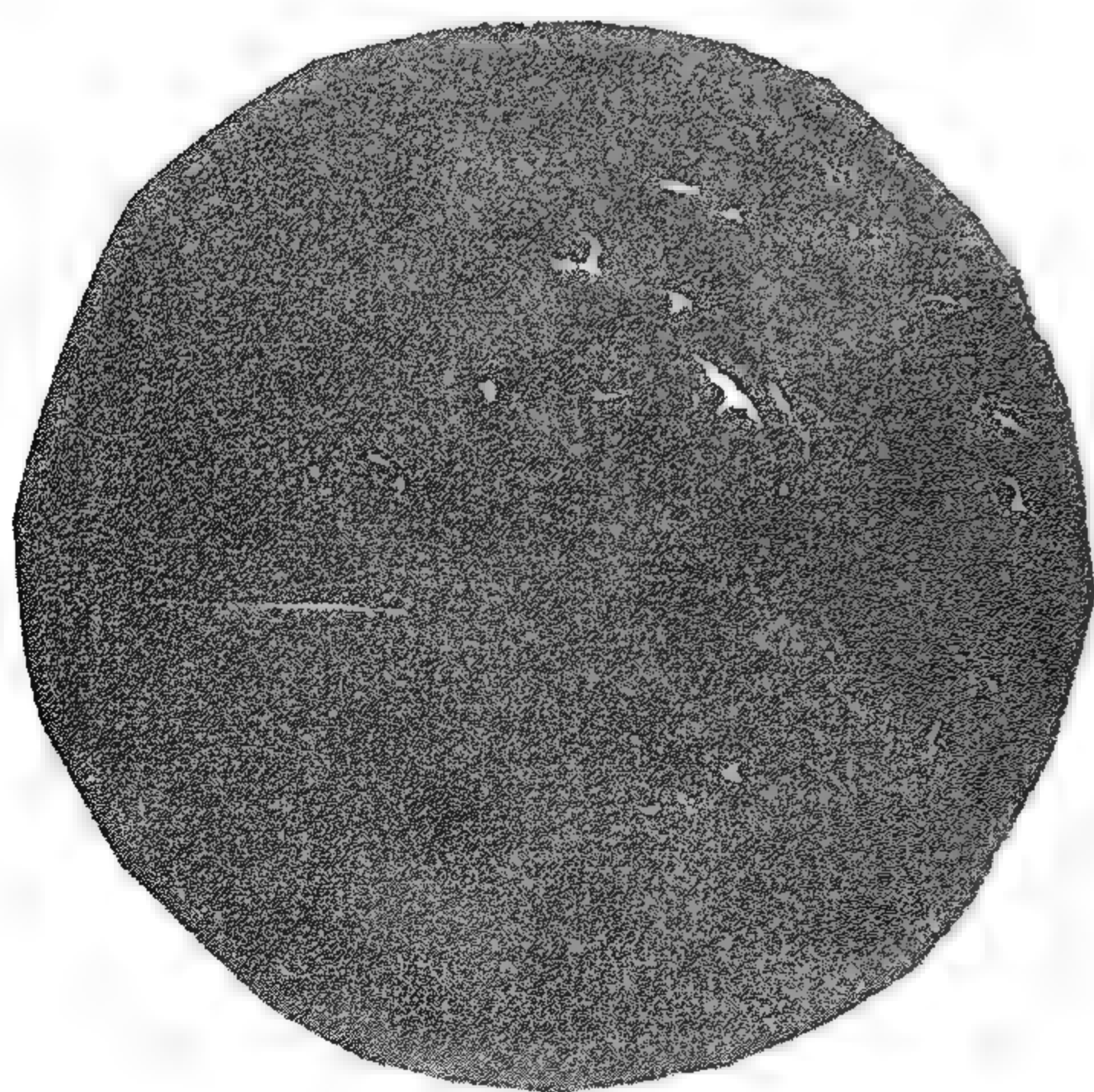


مسلسل رقم (٩)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٥"

ظهر



وجه



مسلسل رقم (١٠)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٦"

المكتبات العربية في العصر العباسي*

ترجمه عن الإيطالية السيد ف. كرنكوف

نقله عن الإنجليزية وعلق عليه الدكتور محمد بن فارس الجميل

ملخص البحث : تتناول هذه الدراسة خزائن الكتب العربية خلال العصر العباسي . وتعتبر في الواقع من الدراسات الرائدة في هذا المجال ، وقد كتبها السيدة الإيطالية الدكتورة أولجا بنتو Olga Pinto في الثلاثينيات من هذا القرن حيث تتميز بالاستقصاء والشمول والاعتماد قدر الإمكان على المصادر الأولية مما جعل المقالة ذات قيمة علمية مهمة .

ولقد غطت الكاتبة في مقالها هذا قدرا غير قليل من المواضيع التي تتعلق بالكتاب وخزائن الكتب مثل قيمة الكتاب الأدبية عند العرب ، وطرق الحصول على الكتب ، وكيفية الحفاظ عليها ، ونشرها بين الناس من خلال إنشاء خزائن الكتب في المساجد والمدارس ، ومن خلال المؤسسات الحكومية ، ولم تقتصر هذه الدراسة على الخزائن في ديار العرب فقط بل امتدت لتشمل معظم الخزائن المعروفة في بلاد الإسلام كافة ، كما أنها لم تكن مقصورة على دراسة خزائن الكتب العامة بل شملت خزائن الكتب الخاصة كذلك . وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكاتبة لم تتوقف في دراستها عند فترة العصر العباسي - كما يوحي بذلك العنوان - بل اتسع نطاقها ليشمل معظم خزائن الكتب المعروفة في العالم العربي والعالم الإسلامي حتى مطلع هذا القرن .

وقد اعطت الكاتبة في الجزء الأخير من الدراسة تقويما شاملا لعدد غير قليل من خزائن الكتب المنتشرة في العالم العربي والإسلامي وذلك من الناحيتين العلمية والمادية مما اعطى القارئ فكرة جيدة عن ماضي المكتبة العربية وحاضرها وآفاق مستقبلها ، وجعل هذه الدراسة ذات أهمية خاصة لدارسي تاريخ الكتب والمكتبات في الإسلام .

مقدمة الترجمة العربية

من المعروف أن الكتب والمكتبات قد لعبت دورا مهماً في حياة المسلمين وشكلت صرحا بارزا من

صروح الحضارة الإسلامية لدرجة أن هذه الحضارة أصبح يطلق عليها «حضارة الكتاب» . ولعل من أبرز الدراسات المبكرة التي تناولت هذا الموضوع هي

* كاتبة هذه المقالة هي السيدة الإيطالية الدكتورة أولجا بنتو Olga Pinto تلميذة البروفيسور ليفي ديلا فيدا Levi della Vida الذي منحها درجة الدكتوراة في الدراسات العربية . ومقالتها عن المكتبات العربية تعتبر من أكمل الدراسات في الموضوع . وقد حصلت على موافقتها على ترجمة هذه المقالة إلى الإنجليزية ، لذلك فإن أية إضافة أو اختلاف في وجهة النظر من

قبلي قد اشرت اليها في الهامش بحرف (ك) . ولزيد من المعلومات عن السيدة بنتو وإنتاجها في مجال الدراسات الإسلامية انظر نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج١، ص٤٥٧ (المترجم)؛ وفرتس كرنكوف مستشرق ألماني يحمل الجنسية الإنجليزية قام بخدمات جليلة في مجال الدراسات الإسلامية والعربية (ت ١٩٥٣م) . انظر العقيقي ، ج٢، ص٩٧-٩٩ (المترجم) .

الدراسة التي قدمتها الدكتورة الإيطالية أولجا بنتو (Olga Pinto) تحت عنوان : "Le Bebliotecho degli Arabi nell'eta degli Abbasidi" ونشرتها في Biblioſilja, 30, 1928 ثم قام السيد فريتس كرنكوف F. Krenkow بترجمة المقالة إلى الإنجليزية تحت عنوان : "Libraries of the Arabs During the time of the Abbasides" ونشرها في مجلة : Islamic Culture 3, 1929, pp. 210-43

ونظرا لما لهذا الموضوع من أهمية بالغة في الحضارة الإسلامية فقد رؤي نقل هذه المقالة إلى اللغة العربية خدمة للقارئ العربي وتعريفه بالماضي المشرق والمكانة السامية التي احتلها الكتاب عند المسلمين في ذلك الوقت .

وبهذه المناسبة فإنه يتوجب الإشارة إلى بعض الأمور المتعلقة بهذه الترجمة وهي :

١ - من المعروف أن الترجمة من لغة النص الأصلية وهي في هذه الحالة «اللغة الإيطالية» هي أكثر فائدة وأقرب إلى النهج العلمي السليم من الترجمة عن لغة ثانية أو «لغة وسيطة» ولكن حين يتعذر على المرء ذلك إضافة إلى كون هذه الدراسة لم تنقل - حسب علم المترجم - إلى اللسان العربي من قبل على الرغم من فائدتها ، لذلك اضطر المترجم من منطلق الحرص على مصلحة القارئ العربي إلى نقلها عن اللغة الثانية «الإنجليزية» مع الاعتراف المسبق بمحاذير هذا العمل ، لأن ما لا يدرك كله لا يترك كله .

٢ - استخدمت المؤلفة مصطلح المكتبة والمكتبات كثيرا في دراستها بالرغم من أن هذا المصطلح حديث الاستعمال ولم يكن معروفا خلال الفترة

التي شملتها الدراسة حيث كان الاصطلاح المتعارف عليه في ذلك الحين هو خزانة الكتب وجمعها خزائن .

٣ - أشارت الكاتبة كثيراً إلى الوطن الإسلامي خلال الحكم العباسي بمسميات مثل : الوطن العربي والعالم العربي وامبراطورية العرب ، ومن المعلوم أن كل هذه المسميات لا تتفق وطبيعة الحال ، وتمشياً مع روح الأمانة العلمية رؤي من الواجب الإبقاء على هذه التسميات كما وردت في النص .

٤ - من خلال مراجعة المصادر التي استخدمتها المؤلفة تبين أن بعض بياناتها غير مكتملة ، ولم يتيسر العودة لتلك المصادر لعدة أسباب أهمها :

(أ) عدم توافر هذه الكتب في المكتبات أو أنها أصبحت شبه نادرة .

(ب) عدم إعطاء الاسم الكامل للمؤلف أو للكتاب جعل من شبه المستحيل كتابة البيانات كاملة عن ذلك العمل .

لذلك فقد اضطر المترجم إلى ترك بيانات بعض المصادر ناقصة . كما جاءت في الأصل . خلال ترجمة هذه المقالة رجع المترجم إلى الكثير من المصادر التي أشارت إليها الكاتبة وقام بتصحيح ما وقعت فيه من أخطاء أو سوء فهم كما أضاف بعض المعلومات التي تجلو غموض بعض العبارات الواردة في النص أو تزيد من فائدته .

وسيلاحظ القارئ بأن التعليقات التي تمثل وجهة نظر المترجم من اللغة الإيطالية إلى اللغة الإنجليزية قد أشير إليها بحرف (ك) رمزا لكرنكوف F.Krenkow ، أما تعليقات وملاحظات الترجمة العربية فقد أشير إليها بـ (المترجم) . وأخيرا فإنه يتعين على المترجم الاعتراف بأنه قد واجه بعض الصعوبات في ترجمة هذا النص إلى اللغة العربية ،

إن تاريخ الكتب عند العرب رغم أهميته الكبرى لمعرفة تطور الثقافة العربية قد أهملت دراسته إهمالا يكاد يكون تاما من قبل المؤلفات الرئيسية التي تناولت تاريخ المكتبات. ^(٢) حيث إننا لانجد ذكراً لهذا التاريخ

حيث كتبت بعض الفقرات في النص الإنجليزي غامضة ، وفي أحيان أخرى تعاني من الركاكة وعدم الاستقامة ، ولعل عذر السيد كرنكوف واضح في ذلك حيث إن لغته الإنجليزية ليست لغته الأولى .

Feier des 200 jahrigen Bestehens des Gebaudes (Vienna, 1926), pp. 431-442.

A.S.Qasimi, "Libraries in the Early Islamic World", *J. Univ. Peshawar* 6 (1958), pp. 1-15.

M.Kabir, "Libraries and Academies During the Buwaihid Period, 946-1055". *IC* 33 (1959), pp. 31-33.

M.L.Roy Choudhury Sastri, "Library in Islam", *BPP* 61 (1941), pp. 65-70.

R.S.Mackensen, "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period" *AJSL* 52 (1935-1936), pp. 245-253; (1936-1937), pp. 239-250; 54 (1937), pp. 41-61.

-----, "Supplementary Notes", *AJSL* 56 (1939), pp. 149-157.

-----, "Background to the History of Moslem Libraries", *AJSL* 51, (1934-1935), pp. 114-25; 52 (1935-1936), pp. 22-23, 104-110.

-----, "Four Great Libraries of Mediaeval Baghdad", *Lib. Q.* 3 (1932), pp. 279-99.

-----, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *AJSL* 51 (1934-1935) pp. 83-113.

S. Bashiruddin, "Fate of Sectarian Libraries in Mediaeval Islam" *Libri* 17 (1967), pp. 149-162.

S. Inayatullah, "Bibliophilism in Mediaeval Islam". *IC* 12 (1938), pp. 155-169; Also in *Pakistan lib rev.* 3,ii (1961), pp. 29-45.

S.K.Padover, "Muslim Libraries in J.W. Thomposon ed., *The Mediaeval Library* (Chicago, 1939), pp. 347-68; repr (New York, 1957).

S.Khuda Bakhsh, "The Islamic Libraries", *Nineteenth Century* 15 (1902), pp. 135-9.

S.M.Imamuddin, *Hispano - Arab Libraries* (Karachi, 1961).

This study was previously published as two separate articles in the *JPHS* 7 (1959).

S.V.Hussein, "Organization and Administration of Muslim Libraries (786-1492)", *Qily. J. Pakistan Lib. Assn.* 1, (1960), pp. 8-11.

W. Gottschalk, "Die Bibliotheken der Araber im Zeitalter der Abbasi den" *ZB* 47 (1930), pp. 1-6.

W. Heffening and F.Krenkow, "Kirabkhana". *EI*, 2, pp. 31-33.

W. J. Plumbe, "The Libraries in the Early Islamic World", *Malayan Lib*

J. 2, iv, (1962), pp. 130-135.

(٢) المقالات الرئيسية عن المكتبات العربية هي مايلي :

Kremer, *Kulturgeschichte* (Vienna, 1877), vor 2p, 483 ff

جورجي زيدان له مقالة عن المكتبات في كتاب التمدن الاسلامي مأخوذة عن كريم Kremer .

A.Mez, *Renaissance des Islams* (Heidelberg, 1922), pp. 162-80;

E.Quatremere, "Gout des Livers" *Journal Asiatique* vol.2 (1838), pp.36-74 ; A. Grohmann, *Bibliotheken*, etc....

Imismamischen Orient (Vienna, 1926), pp. 431-42, Heffening; "Kutubkhanah", *Encyclopaedia of Islam*, S.V.

كل هذه المقالات تعتبر بطريقة أو بأخرى غير مكتملة باستثناء مقالة جولييان ريبيرا J. Ribera وهي عن المكتبات في أسبانيا بعنوان :

Bibliofolosy Bibliotecasen la Espana Musulmana (Zaragoza. 1896) ولكن ريبيرا في مقالته هذه لا يشير إلى مصادره ومن

هنا سيلاحظ القارئ بأن معظم المؤلفات التي تناولت الموضوع تعتبر عسيرة التداول بالنسبة للقارئ الإنجليزي (ك).

من الترجمة التي قام بها الدكتور جمال محمد محرز لمقالة ريبيرا السابقة وعنوانها (المكتبات وهواة الكتب في أسبانيا الإسلامية) يتبين للقارئ أن السيد ريبيرا قد أشار في مقالته إلى كل المصادر والمراجع التي استخدمها في بحثه. ومن هنا يتضح للقارئ أيضاً خطأ السيد كرنكوف Krenkow أو عدم دقته على الأقل في تعليقه السابق. ولزيد من التفصيل انظر الترجمة العربية لمقالة ريبيرا في :

مجلة معهد المخطوطات العربية. المجلد الرابع (مايو ١٩٥٨)، ص ص ٧٧-٩٦، والمجلد الخامس (مايو ١٩٥٩)، ص ص ٦٩-١٠١ (الترجم). وفي السنوات الأخيرة ظهرت طائفة من الدراسات والأبحاث عن المكتبات الإسلامية وتاريخها. نحيل للقارئ بعض منها:

عواد كوركيس، خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى ١٠٠٠هـ/١٥٩١م (بغداد، ١٩٤٨)؛ محمد ماهر حماده، المكتبات في الإسلام (بيروت، ١٩٧٠م)؛ عبد اللطيف إبراهيم، دراسات في الكتب والمكتبات الإسلامية من الوثائق العربية (القاهرة، ١٩٦٢م)؛ حسين علي محفوظ، خزائن كتب الكاظمية قديماً وحديثاً (بغداد، ١٩٥٨م)؛ أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية (القاهرة، ١٩٦٦م).

وفي الفصل الثاني من الكتاب يتحدث المؤلف عن تنظيم المكتبات وإدارتها عند المسلمين.

A.Grohmann, "Bibliotheken und Bibliophilen im islamischen Orient". In *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien hrsg. sur*

بسرعة كبيرة العناصر الأساسية وروح البحث والتحري لدى الحضارات الثلاث التي اخضعوها لسلطانهم السياسي والأخلاقي ؛ وهي : الإغريقية والفارسية واليهودية .

وحيث إن كل هذه الحضارات الثلاث قد وصلت في تطورها المادي إلى مرحلة التشبع والتصلب ، لذا فإن الحضارة العربية الإسلامية تكاد تشمل في تكوينها كل الخصائص التي تنسب عادة إلى «عقلية العصور الوسطى» .

والعرب يعتبرون كل كتاب ابتداء من القرآن الكريم يمثل عالما كاملا بنفسه ، فهو بالنسبة لهم يمثل ما لم يمثله أي شيء لأي شعب من شعوب العالم القديم فهو المصدر الوحيد الذي لا ينضب للحياة الروحية .

عندما ظهر هذا الشعب لأول مرة على مسرح التاريخ ، اتهم بارتكاب عمل تخريبي في القرن الأول الهجري حين قيل إنه تم بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب تدمير أعظم مكتبة في العصور القديمة ألا وهي مكتبة الإسكندرية .

هذه التهمة التي أصبحت منذ زمن طويل مجرد أسطورة^(١٢) تناقض تماما الروح التي تميز بها

لدى أي من بيتيت رادل Petit Radel^(٢) أو إدواردز Edwards^(٤) أو اكسن Axon^(٥) أو أولسكي Olschki^(٦) حتى ولا في أكثر المؤلفات حداثة وهو مؤلف هسل Hessel^(٧) باستثناء لالاني Lalanne^(٨) الجماع لأكثر الملاحظات غرابة عن المصادر ، والذي سار على خط سيم Cim^(٩) حيث يوجد بها ملاحظات قصيرة عن مكتبات القاهرة وطرابلس والشام .

على كل حال ، فإن العرب يعتبرون من الشعوب القليلة التي جعلت لعشق الكتب والأدب مثل هذه الأهمية في حياتها الروحية والثقافية ، وفي الوهلة الأولى يبدو أنه من الغرابة بمكان أن أبناء شعب قادم من الصحراء يصبحون حكاما يحكمون بحبوبة ونشاط منطقة واسعة كانت تحكم في وقت واحد من قبل امبراطوريتين عظيمتين هما الرومانية البيزنطية والساسانية الفارسية ، وكيف أنهم استوعبوا في وقت قصير مالدى هاتين الأمتين من جوانب الأصالة والإبداع ، وطبعوه بطابعهم الحضاري المتميز ألا وهو (حضارة الكتاب) . والسبب في هذا التناقض الواضح يجب البحث عنه في الدراسات الحديثة لكل من جولدزيهر Goldziher^(١٠) وبيكر Becker^(١١) القائلة بصفة خاصة إن العرب في ضوء حضارتهم غير المكتملة في مرحلة الفتوحات الأولى قد استوعبوا

(٧) A. Hessel, *Geschichte der Bibliotheken* (Gottingen, 1926).

(٨) L. Lalanne, *Guriosites Bibliographiques* (Paris, 1857), pp. 208-211

(٩) A. Cim, *le Liver* (Paris, 1905), Vol.2, p.260.

(١٠) I. Goldziher, *Stellung der alien Islamischen Ortrodexie zu den antiken Wissenschaften* (Prussian Academy, 1915).

(١١) C. H. Becker, *Islamstudien* (Leibzig, 1924).

(١٢) قارن كايثاني L. Caetani خصوصا في كتابه : *Annali dell Islam* حيث تجد بعض الملاحظات قد أبديت حول هذا الموضوع Vol. VII. pp. 199 - 125.

(أقدم ذكر لتدمير مكتبة الإسكندرية حسب معرفتي قد أورده Bar Hebraeus أما مختصر الدول ، فإن مؤلفه قد عاش بعد ستة قرون من الحادثة ومن الصعب أن يكون قد حصل على معلومات موثوق بها ، بهذا الخصوص) (ك) .

Y. Eche, *Les Bibliothèques Arabes Publiques et semi Publiques en Mescopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen age* (Damascus, 1967).

وللمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع انظر :

Diana Grimwood-jones, Derek Hopwood and J.D. Pearson, (eds), *Arab Islamic Bibliography* (London: Harvester Press, 1977), pp. 243-246 (المترجم)

(٢) Petit - Radel. *Recherches les Bibliothèques Anciennes e Mod-ernes* (Paris. 1819).

(٤) E. Edwards. *Libraries and Founders of Libraries* (London, 1864).

(٥) W. Axon, "Biblioteche antiche e moderne" *Buonarotti*, II. Series Vol. xl (1876).

(٦) L. Olschki, *Das Bibliothekswesen im Alterhm* (Weimar, 1889).

وهذا الشاعر المتنبي الذائع الصيت يُطري الكتاب
قائلاً :

أعز مكان في الدنى سرج سابع
وخير جليس في الزمان كتاب^(١٥)

وفي بعض الأحيان تعتبر قيمة الكتاب مساوية
للسلاح ، فهذا المهلبى ينصح أولاده بقوله :

(يا بني إذا وقفت في الأسواق ، فلا تقفوا إلا على
من يبيع السلاح أو يبيع الكتب .)^(١٦)

لقد تطور كل شيء له علاقة بالكتب تطوراً عظيماً
ومذهلاً ، كما نسخت تلك الكتب وزخرفت وأسرف في
تجليدها . وفي الوقت نفسه حفظت بعناية فائقة كما
أنها نشرت بين الناس . كان ذلك كله هدف الثقافة
الإسلامية وشغلها الشاغل . ولقد قامت مدارس
حقيقية^(١٧) للخط تخرج منها بنو مقله وابن البواب
كفنانين حقيقيين . وكان من بين هؤلاء الخطاطين ،
المؤلفون والعلماء مثل : الجوهرى^(*) مؤلف قاموس
الصحاح والمحدث المشهور ابن الجوزي^(**)
والموسيقي عبد المؤمن الأصفهاني . ولم يقتصر عمل
الخطاطين على نسخ الكتب ولكنه شمل أيضاً فن
الرسم على المصغرات الذي نشأ بهذه الطريقة .^(١٨)
كان هذا الفن محدوداً في أول الأمر برسم النباتات
والزهور ولكنه سرعان ما تعداه إلى رسم الكائنات
الحية .^(١٩) وقد أظهر الفنانون قدرات رائعة في إتقان
الصور التي رسموها .

(القاهرة، ١٩٠٧ - ١٩٢٥م)، ج٢، ص ٢٦٦ - ٢٧٢ .
(المترجم)

** انظر ترجمة أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي عند أحمد
ابن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،
تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج٢، ص ١٤٠-١٤٢ .
(المترجم).

(١٨) E. Blochet, des enluminures des Mss, Orientaux de la Bibliothèque Nationale (Paris, 1926).

(١٩) H. Lammens, "L'attitude de l'Islam Primitif Face des Arts Figurés, Journal Asiatique XI, Series (1915), pp. 269-279.

العرب خلال فتوحاتهم . حيث لم تكن عنيفة في
تحويل الناس إلى الدين الجديد ، أو متعصبة
مدمرة ، بل على العكس من ذلك فقد احترمت
الحضارات الراقية عندما اتصلت بها ، كما وأنها
قابلت بالكثير من التقدير الجزء الأكبر من تراثها
الروحي .

يجب أن يُفهم جيداً بأنه في أيام عمر بن الخطاب
كان من العسير على المرء أن يتحدث عن كتب عربية ،
فما بالك بالمكتبات ولكن بعد مرور ما يزيد على قرن
من الزمن بقليل نجد أنه أقيمت في بغداد عاصمة
الدولة أول ما يمكن أن يطلق عليه (مكتبة عامة) .

وحين يتحدث العرب عن الكتب فإنهم يتحدثون
عنها دائماً بالكثير من الحب وكأنهم يتحدثون عن
أشياء عزيزة على نفوسهم أو يتحدثون عن أصدقاء
مخلصين فهم يقولون عن الكتاب :

نعم الانيس إذا خلوت كتاب

تلهوبه ان خانك الاحباب

لا مفشياً سرا إذا استودعته

وتفاد منه حكمة وكتاب^(١٣)

وأخر يقول عن الكتاب :

إن الكتاب هو الجليس الذي لا ينطق ، ولا يمل ولا
يعاتبك إذا جفوته ولا يفشي سرك .^(١٤)

(١٣) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد (بولاق، ١٢٨٣)،
ج١، ص ١٩٩ .

(١٤) ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب
السلطانية (طبعة الورد)، ص ٣ .

(١٥) ديوان المتنبي (برلين، ١٨٦١)، ص ٦٨٣ .

(١٦) ابن الطقطقا، ص ٣ .

(١٧) C. Huart, des Calligraphes... de L'orient musulman (Paris, 1908).

* انظر ترجمة حماد الجوهرى عند ياقوت الحموي، إرشاد
الاربيب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، طبعة مرجليوث

أما تجليد الكتب فلم يكن مهماً فقد شمله هذا التطور الشامل وغالباً ما يشار إلى كتب قد جلدت بجلد ثمين^(٢٠) وذو ألوان مختلفة^(٢١) مطعمة بالفضة والذهب^(٢٢). لقد أعطى اكتشاف صناعة الورق، دفعة عظيمة لتطور صناعة الكتاب، لأن ذلك جعل الكتب أقل سعراً وبالتالي أصبحت بمقتناول العامة^(٢٣). وحتى أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، كانت الكتب لاتزال تكتب على الجلود وأوراق البردي (القراطيس)^(*)، ولكن هذه المواد جعلت الكتب غالية الثمن. وبمجيء صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند^(٢٤) إلى عالم الإسلام فقد انتشرت صناعته بسرعة كبيرة، حيث نجد كثيراً من مصانع الورق قد أقيمت في مراكز عدة من دولة المسلمين الواسعة.

وقد أقيمت مصانع الورق بصورة رئيسة في مصر حيث تتوافر مادة الكتان الذي يزرع في مصر بكثرة. وهنا استعمل العرب أسمال الكتان بدلاً من المخلفات الحريرية التي استخدمها الصينيون في صناعة الورق.

وقد أصبحت أوروبا جميعها منذ القرن الخامس

الهجري (الحادي عشر الميلادي) تتزود بحاجتها من الورق من العالم العربي من مصانع بغداد والقاهرة في الشرق أو من مصانع الأندلس في الغرب. حيث كان المصنع الرئيس يوجد في شاطبة أو التي تعرف اليوم بـ (Xativa). وبمجيء الورق وازدياد حركة الكتب بسبب انخفاض أسعارها افتتحت حوانيت الكتب في كل مدينة عربية حيث لعبت دوراً بالغ الأهمية، لأن هذه الحوانيت أصبحت مكان اجتماع العلماء والطلاب اللذين يبحثون عن الكتب ويتناقشون في فائدتها^(٢٥).

على سبيل المثال كان يوجد ببغداد في القرن الثالث الهجري مائة دكان للكتب^(٢٦). هذه الحوانيت كانت صغيرة ومتلاصقة وغالباً ما تكون بالقرب من مسجد. وكانت تعرض الكتب للبيع على مناضد صغيرة، وقد كتبت عناوينها على ظهورها من أجل تسهيل عملية البحث عنها سواء بالنسبة للبائع أو للمشتري أو من أجل نسخها. وكانت هذه المعلومات الخاصة بالكتب إما أن تلصق بوساطة البائع أو يلصقها مساعده من أجل البيع الخاص أو من أجل البيع في المزاد، الذي كان تقليداً منتشراً في أنحاء العالم العربي.

دار الشعب بمصر، د.ت)، ص ٢٨٢ - ٢٨٢ (الترجم).

(٢٤) J. Karabacek, "Das Arabische Papier", Mitteilungen. Erzherzog Rainer, III (1887), 98ff

(٢٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢٦) Kremer, Kulfurgeschichte. II, 310.

* جاء عند اليعقوبي في حديثه عن بغداد وأحيائها مايلي:

(...) ثم ربح وضاح مولى أمير المؤمنين المعروف بقصر وضاح صاب خزانة السلاح، وأسواق هناك وأكثر من فيه هذا الوقت الوراقون أصحاب الكتب فإن به أكثر من مائة حانوت للوراقين هذا ماجاء لدى اليعقوبي في حديثه عن حي واحد من أحياء بغداد وما فيه من حوانيت للكتب فالأمر يحتمل أن يكون هنالك حوانيت أخرى للكتب في أحياء بغداد الأخرى. أنظر كتاب البلدان لليعقوبي (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٧هـ)، ص ١٢ (الترجم).

(٢٠) عريب، ابن سعد، الذيل (لیدن، ١٨٩٧م)، ص ٩٠.

(٢١) ابن خلكان، وفيات الأعيان (طبعة بولاق، ١٢٧٥ هـ)، ج ١، ص ٧٢٧.

(٢٢) أقدم مخطوطة عربية مكتوبة على الورق، هي مخطوطة غريب الحديث لأبي عبيد مؤرخة في ٢٤٢ هـ وتوجد في مكتبة لیدن (ك).

(٢٣) المقرئزي، الخطط (بولاق، ١٢٧٠)، ج ١، ص ٤٠٨.

* في الواقع أن العرب عرفوا الورق بعد مسحهم إقليم ما وراء النهر وانتصارهم على الجيش الصيني في معركة طراز سنة ١٢٢ هـ وأصبح شائع الاستعمال في بغداد منذ خلافة هارون الرشيد (١٧١ - ١٩٢ هـ) لهذا فليس من المعقول أن يتأخر استعماله في الكتب ما يزيد على قرنين من الزمان!!!

انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٢ هـ)، ج ٥، ص ٤٤٩. وقارن بمقدمة ابن خلدون (طبعة

الشاعر الأموي جرير فقد كانت قيمتها عشرة دنانير. (٣٢)

وفي (٢٤٨هـ/٨٦٢م) بيع معجم الخليل بن أحمد المعروف بكتاب العين بمبلغ خمسين ديناراً. (٣٣) أما ترجمة شرح الإسكندر الأفروديسي للسمع ولكتاب البرهان للإسكندر فقد كانت قيمتها مائة دينار. (٣٤)

أما في قرطبة، فقد دفع الخليفة الحكم مبلغ ألف دينار للأصفهاني لقاء مؤلفه الشعري والأدبي العظيم (كتاب الأغاني). (٣٥)

وقد انخفضت تكاليف الكتب في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). فياقوت الحموي الذي أشرنا إليه آنفاً، يشير إلى استعارته للكتب من المكتبة الضميرية في مرو بقوله: «وكانت (الكتب) سهلة التناول لا يفارق منزلي منها مائتا مجلد وأكثر بغير رهن تكون قيمتها مائتي دينار» (٣٦)، وهذا يعني أن متوسط الثمن لكل كتاب هو دينار واحد.

ولقد كان مالكو الكتب أو وكلاؤهم من العلماء المشهورين في عصرهم فالشاعر الحظيري (**) (ت ٥٦٨هـ/١١٧٢م) كان من القابله الرسمية (دلال الكتب) (٣٧) ومن باعة الكتب أيضاً، أبو حاتم سهل ابن محمد السجستاني (٣٨) أحد طلاب الأصمعي النابهي كما كان من باعته أيضاً الجغرافي والمؤرخ المشهور ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م). (٣٩)

أسعار الكتب (*):

بالنسبة لأسعار الكتب، فعلى الرغم من أن استخدام الورق جعلها أرخص إلا أنها ظلت على الدوام مرتفعة السعر نسبياً. لذلك فإن المرء يستطيع تقدير ضرورة المكتبات العامة لأولئك الذين لا يستطيعون امتلاك مكتبات خاصة بهم. ففي القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كانت قيمة النسخة من كتاب الجمهرة لابن دريد ستين ديناراً (٣٠) (١ دينار = ١٠ شلنات) وقيمة النسخة من تاريخ الطبري مائة دينار. (٣١) أما النسخة من ديوان

*** انظر ترجمة أبو المعالي سعد بن علي الحظيري في وفیات

الأعيان (بيروت: طبعة صادر، د.ت)، ج ٢، ص ٣٦٦-٣٦٨.

(٢٧) ابن خلكان، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢٨) ابن خلكان، ج ١، ص ٣٠٨.

* لم أجد في ترجمة السجستاني عند ابن خلكان ما يشير إلى

أنه كان بائع كتب؛ انظر ابن خلكان، طبعة صادر، ج ٢، ص ٤٣٠-٤٣٢ (المترجم).

(٢٩) ابن خلكان، ج ٢، ص ٣١٢.

* لأن العناوين الفرعية من عمل المترجم فقد وضع تحتها خط

(المترجم).

(٣٠) ابن خلكان، ج ١، ص ٤٧٩ (٦٠ ديناراً تساوي حوالي ٢٠ جنيهاً

إنجليزية).

(٣١) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٠٨.

(٣٢) ابن خلكان، ج ٢، ص ٥٢٢.

(٣٣) ابن النديم، الفهرست، طبعة فلوجل (Flügel)، (البيروت، ١٨٧١م؟)،

ص ٤٢.

لقد وضع المترجم بعض سنوات النشر واتبعها بعلامة استفهام

(؟) حيث أن المؤلف في بعض مصادرها لم تشر إلى سنوات نشرها.

(المترجم).

(٣٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ٦٩-٧٠.

* لقد ورد عند ابن أبي أصيبعة مايلي:

قال أبو زكريا يحيى بن عدي: (إن شرح الإسكندر للسمع كله

ولكتاب البرهان، رأيت في تركة إبراهيم بن عبد الله الناقل

النصراني، وأن الشرحين عرضتا على بمائة دينار وعشرين ديناراً،

فمضيت لاحتال في الدنانير، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا

الشرحين في جملة كتب إلى رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار).

انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق

نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص ١٠٩ (المترجم).

(٣٥) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ (بولاق، ١٢٨٤هـ) ج ٤،

ص ١٤٦: أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن

الاندلس الرطيب (القاهرة، ١٢٠٢هـ)، ج ١، ص ١٨٠ (من

الصعوبة بمكان اعتبار هذا المبلغ قيمة للكتاب بل بالأحرى

اعتباره هدية أميرة من الخليفة الحكم إلى المؤلف - ك).

(٣٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (طبعة فستفيلد H. Wustenfeld

، ١٩٢٤م؟) ج ٤، ص ٥٠٩-٥١٠.

ما جاء عند ياقوت بهذا الخصوص ليس واضحاً، ولكن من المعقول

افتراض أن القيمة الإجمالية للكتب المعارة هي مائتا دينار، أي

مايساوي عشرة شلنات لكل كتاب تقريباً. ويتوجب أن تكون الكتب

في ذلك الوقت رخيصة جداً، وغلاؤها من عدمه يتوقف على

أحجامها... الخ (ك).

المتوكل وأراد أن يقوم إلى المتوضأ أخرج من كفه أو خفه كتاباً فلا يزال يطالعه في ممره وعوده فإذا وصل إلى الحضرة الخليفة أعاده إلى خفه. (٢٨)

وعادة حمل الكتاب في الكم ، قد وجدت أيضاً لدى محب آخر للكتب وهو أبو داود السجستاني مؤلف السنن المشهور فحتى يستطيع حمل كتب ذات حجم كبير كان له أكمام واسعة. (٢٩)

أما علي بن يحيى المنجم ، الذي أشرنا إليه سابقاً ، فقد كون مكتبة عظيمة في مقره الجميل في قرية كركر من نواحي القفص بالقرب من بغداد ، وأطلق عليها اسم (خزانة الحكمة) يقصدها الناس من كل بلد فيقيمون فيها ويتعلمون منها صنوف العلم ، والكتب في ذلك مبدولة لهم والصيانة مشتملة عليهم ، والنفقة في ذلك من مال علي بن يحيى ، فقدم أبو معشر المنجم من خراسان يريد الحج وهو إذ ذاك لا يحسن كثير شيء من النجوم فوصفت له الخزانة ، فمضى ورآها فهاله أمرها فأقام بها ولم يكمل رحلته. (٤٠)

كذلك فإن الشاعر ، غرس النعمة (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) والذي ينحدر من عائلة الصابئي، العائلة المشهورة بالعلم قد كون لنفسه مكتبة صغيرة ببغداد بلغت محتوياتها أربعمائة مجلد وسمح لعدد محدود من الطلاب بارتياحها . وحين أصبحت مكتبة المدرسة النظامية أكثر جذبا للطلاب ، اضطر غرس النعمة إلى بيع مكتبته المتواضعة. (٤١)

وبالرغم من الأثمان المرتفعة للكتب ، إلا أننا نجد في العالم العربي الكثير من عشاق الكتب الذين كونوا مكتبات في غاية النفاسة ، من بين هذه المكتبات في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) مكتبة الكاتب المبدع الجاحظ ومكتبة الفتح بن خاقان أحد رجال بلاط الخليفة المتوكل والقاضي إسماعيل بن اسحق . لقد كان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) محبا حقيقيا للكتب ، فبالإضافة إلى حرصه الشديد على قراءة واستيعاب الكتب التي يستطيع شراؤها فقد كان يستأجر بعضها من الدالين وباعة الكتب* ، ولم يقع في يده كتاب إلا قرأه من الغلاف إلى الغلاف . ولكن هذه الكتب التي أحبها كانت السبب في وفاته مثله مثل محب مخلص . لقد كان من عادته أن يكون من حوله جميع الكتب التي يحتاجها لدراسته ، وبالنظر لتقدم سنه إضافة إلى ما كان يعانيه من الشلل الجزئي (الفالج) ، فقد حدث ذات يوم أن سقطت عليه هذه الكتب وأودت بحياته . كذلك فإن إسماعيل بن اسحق (ت ٢٨٢هـ / ٨٩٥م) ، قد قضى كل وقته بين كتبه ، وقال عنه أحد معاصريه : إنني مادخلت عليه إلا وجدته ينظر في كتاب أو يقلب كتابا. (٣٧)

أما الفتح بن خاقان ، فقد كانت له مكتبة عظيمة يحتمل أنها كانت في بغداد قد جمعها له علي بن يحيى المنجم (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م) ، وهو نصير آخر للعلم سنتحدث عنه فيما بعد ، ولم ير أعظم من هذه المكتبة كثرة وحسنا . وكان يحضر داره الأعراب وعلماء الكوفيين والبصريين . وقد اعتاد الفتح بن خاقان أن يحمل معه دائما كتابا . فإذا كان جالسا في حضرة

* قد بلغ من ولع الجاحظ الشديد بالكتب أنه كان يستأجر حوانيت الوراقين ويبيت فيها للنظر. أنظر ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج٦، ص ٥٦ (المترجم).

(٣٧) ابن النديم، الفهرست، ص ١١٦ - ١١٧.

(٣٨) ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج٦، ص ٥٦ - ٥٧، هذه المعلومة وردت في الصفحات المشار إليها هنا وليست كما جاء في النص الإنجليزي، ج٦، ص ٧٩ - ٨٠ (المترجم).

(٣٩) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (طبعة جوينبل، Juynboll، د.ت.)، ج٢، ص ٧٠.

(٤٠) ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج٥، ص ٤٦٧.

(٤١) الصفدي، الوافي بالوفيات، مخطوطة المتحف البريطاني، Or 5320.

fol 110, v الصفدي - يسجل لنا كذلك أن عدم أمانة المشرف على المكتبة هي المسؤولة عن تدهورها. أنظر مقالتي عن عائلة الصابئي في دائرة المعارف الإسلامية (ك).

الكثير من المخطوطات التي كتبت بخطوط مشاهير المؤلفين. (٤٤)*

وفي خلافة الحاكم بأمر الله أدمجت محتويات هذه المكتبة أي خزانة الكتب في واحدة من أعظم المكتبات في العالم ألا وهي دار العلم. (٤٥) «أوبيت الحكمة». هذا الحاكم العجيب الذي كان مسؤولاً عن بعض التنظيمات الحكيمة وبعضها الأخرى أيضاً. اعتقد في الأيام الأخيرة من حياته بفكرة مجنونة وهي دعوى الألوهية لنفسه، وكان له ذلك ففي لبنان لا تزال الطائفة الدرزية تعبدّه.

وحين استولى صلاح الدين على مصر (٥٦٧هـ/١١٧١م) تمكن وزيره القاضي الفاضل (٤٦) من تكوين مكتبة بلغت محتوياتها ثمانية وستين ألف مجلد جاءت جميعها هدية من سيده صلاح الدين، وقد صودرت هذه الكتب وبعد أشهر قليلة أعيدت إليه بعد أن اختفى منها ما يقارب إثنا عشر ألف مجلد. (٤٧)* وكذلك فإن الوزير الأيوبي، أبو الحسن علي القفطي والذي يعرف بلقب القاضي الأكرم كان لديه مكتبة في حلب قدرت قيمتها بخمسين ألف دينار وقد تركها حسب وصيته للناصر حاكم حلب. (٤٨)

من جملتها ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة وأن الموجود فيها من جملة الكتب المخرجة في شدة المستنصر ألفان وأربعمئة ختمة قرآن في ربعات بخطوط منسوبة زائدة الحسن محلاة بذهب وفضة غيرهما وأن جميع ذلك كله فيما أخذه الأتراك في واجباتهم ببعض قيمته..

انظر المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٠٨ (المترجم).

(٤٥) المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٠٩.

(٤٦) المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٠٩.

(٤٧) المقرئزي، السلوك، مخطوطة باريس، ٧٦ / ١.

* لم أجد في كتاب السلوك، ذكرًا لعادته مصادرة الكتب. انظر طبعة محمد مصطفى زيادة (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٦) الجزء الأول، القسم الأول، جـ ١، ص ٤١-٥٠ (المترجم).

(٤٨) الصفدي، الوافي بالوفيات، مخطوطة المتحف البريطاني، صحيفة ١ / ٢٣.

أما مصر فإن معلوماتنا عن مكتباتها الخاصة قليلة جداً. ففي ذلك الإقليم لم يوجد سوى القليل من المراكز الحضارية الكبيرة، وحيث إنه كانت في القاهرة واحدة من أكبر وأعظم المكتبات العامة في العالم فإن المواطنين لم يشعروا بالحاجة إلى امتلاك مكتبات خاصة بهم، وذلك لوجود تلك المكتبة بالطبع.

وقد تميزت مكتبة الخليفة الفاطمي العزيز بالله، الذي حكم فيما بين (٣٦٥هـ/٩٧٥م - ٣٨٦هـ/٩٩٦م) بميزة خاصة، ويحتمل أن الذي جمعها ورتبها له وزيره يعقوب بن كلس، الذي كان هو نفسه محباً للكتب فقد وجد في تركته من بين الكنوز الأخرى مكتبة غنية. (٤٩)*

لقد وصفت لنا مكتبة الخليفة العزيز الحافلة بنفائس المخطوطات والتي كان المشرف عليها العالم المشهور، أبو الحسن علي بن محمد الشاذلي (٤٢) فقد كانت كتبها موزعة على أربعين حجرة، من بينها ثمانية عشر ألف كتاب في العلوم القديمة فقط وألفان وأربعمئة ختمة قرآن محلاة بالذهب والفضة كتبها خطاطون مشهورون مثل ابن البواب وبنو مقله الذين سبقت الإشارة إليهم، كما وأنه يوجد في هذه المكتبة

(٤٩) ابن خلكان، جـ ٢، ص ٤٩٥؛ المقرئزي، جـ ٢، ص ١.

* لم أجد لدى ابن خلكان أي ذكر لمكتبة يعقوب بن كلس، راجع ترجمة يعقوب بن كلس في وفيات الأعيان، جـ ٧، ص ٢٧ - ٣٥ (المترجم).

(٤٢) ابن خلكان، جـ ١، ص ٤٨١.

(٤٤) المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٠٨.

* يقول المقرئزي عن هذه المكتبة أو ما يعرف بـ (خزانة الكتب) مانصه:

(قال المسبحي وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر خزان دقاتره فأخرجوا من خزانته نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد وحمل إليه رجل نسخة من كتاب تاريخ الطبري اشتراها بمائة دينار فأمر العزيز الخزان فأخرجوا من الخزانة ما ينيف عن عشرين نسخة من تاريخ الطبري منها نسخة بخطه. وذكر عنده كتاب الجماهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه. وقال في كتاب الذخائر عدد الخزائن التي برسم الكتب في سائر العلوم بالقصر أربعون خزانة

سألني عنها فقلت : هي بحالها لم تمسها يد ، فسرى عنه ، وقال : أشهد أنك ميمون النقيبة ، أما سائر الخزائن فيوجد منها عوض ، وهذه الخزانة هي التي لا عوض منها ، ورأيت قد أسفروجه وقال : باكر بها غدا إلى الموضع الفلاني ففعلت ، وسلمت بأجمعها من بين جميع ماله. (٥٢)

وكذلك فإن سلاطين آل سامان ، الذين حكموا الجزء الشرقي من مملكة العرب خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) قد قاموا برعاية الحياة الثقافية وتشجيعها في بلاطهم . فالسلطان الساماني نوح بن منصور الذي حكم فيما بين (٣٦٦هـ/٩٧٦م - ٣٨٧هـ/٩٩٧م) كان لديه مكتبة خاصة أثنى عليها ابن سينا الذي سمح له بارتدادها ، وكذلك أصبح مشرفا عليها (٥٣) لبعض الوقت ، ولكن ابن سينا نفسه قد أتهم ظلما بأنه هو الذي ارتكب العمل الجنوني ألا وهو إشعال النيران فيها. (٥٤)

أما الأندلس فإن لديها القليل من المكتبات العامة ، ولكن في الوقت نفسه فإن لديها الكثير من المكتبات الغنية الخاصة التي يملكها الأفراد .

وهذه المكتبات الباهظة التكاليف ، لا يملكها الأفراد والأثرياء فقط ، بل حتى أيضا الطلاب الفقراء الذين لا يترددون في إنفاق مواردهم الشحيحة على الكتب . لقد جمعت هذه الكتب تدريجيا كما هو الحال مع (المعلم) محمد بن حزم حيث كون لنفسه مكتبة فاخرة في قرطبة أصبحت مزارحسد الكثير من أصدقائه الذين ترددوا عليها واستخدموا مخطوطاتها التي كتبها ابن حزم بنفسه

كذلك فإن المكتبات الخاصة قد انتشرت في كل مكان في الأقاليم الغربية لامبراطورية العرب ، لدرجة أن بعض الطلاب الأجانب قد سمح لهم بارتدادها . وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) نجد سلاطين الاسر الفارسية المالكة والذين انتزعوا السلطة من الخليفة العباسي قد أصبحوا حماة ومشجعين للعلوم .

فإلى جانب المكتبة الضخمة التي أسسها السلطان البويهى عضد الدولة ، الذي حكم ما بين (٣٣٨هـ/٩٤٩م - ٣٧٢هـ/٩٨٢م) والتي أشرنا إليها سابقا ، توجد مكتبات أخرى صغيرة تابعة للأمراء مثل مجد الدولة (٥٥) ومعز الدولة (٥٦) وبعض وزراء هذه العائلة مثل أبي الفضل بن العميد والصاحب بن عباد .

وقد اعتذر هذا الأخير (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م) عن قبول منصب وزير في البلاط الساماني بحجة أنه من المستحيل بالنسبة له نقل مكتبته معه والتي بلغت فيها الكتب الدينية فقط حمل أربعمائيه جمل. (٥٧)

ويذكر ابن مسكويه المؤرخ وخازن مكتبة ابن العميد أن منزل هذا الوزير البويهى قد نهبه قوم من الغزاة الخراسانية (٣٥٥هـ/٩٦٥م) في الري ، وعندما انصرف هذا الوزير إلى منزله ليلا لم يجد فيه ما يجلس عليه ولا كوزا واحد يشرب فيه ، ويستطرد ابن مسكويه قائلا :

« فأنفذ إليه حمزة العلوي فرشاً وآلة ، واشتغل قلب الوزير ابن العميد بدفاتره ، ولم يكن شيء أعز عليه منها ، وكانت كثيرة ، فيها كل علم وكل نوع من أنواع الحكم والآداب ، يحمل على مائة وقر فلما رأي

(٤٩) ابن الأثير الكامل، (طبعة تورنبرج)، ج٩، ص ٢٦١.

(٥٠) ابن الأثير الكامل، ج٨، ص ٢٤١.

(٥١) ياقوت، إرشاد، ج٢، ص ٣١٥.

(٥٢) ابن مسكويه، تجلرب الامم، ج٦، ص ٢٨٦.

(٥٣) Nicholson, Literary History of the Arabs, pp. 265-266.

(٥٤) حاجي خليفة، كشف الظنون (طبعة فلوجل، Flugel)، ج٢، ص ٩٩.

وبذل في سبيلها أقصى رعاية ممكنة.^(٥٥)

ويعتبر القاضي ، فطيس بن سليمان والمعروف بأبي مطرف صاحب قرطبة أحد أعظم عشاق الكتب في الأندلس حيث كان لديه مكتبة غنية، فيها ستة من النساخ الذين يعملون باستمرار. ولم تُعرف القيمة المادية لهذه المكتبة إلا بعد نكبة هذه العائلة حيث بلغت قيمتها بالمزاد أربعين ألف دينار.^(٥٦)

كذلك فإن ملوك الطوائف الذين اقتسموا أسبانيا فيما بينهم عند وفاة الخليفة هشام (٤٢٣هـ/ ١٠٣١م) قد ورثوا بدورهم محبة الكتب . وقد عرف من هذه المكتبات مكتبة الألفطس المظفر أمير بطليوس^(٥٧) ومكتبة بني هود أمراء سرقسطة ومكتبة أمراء بني الأحمر في غرناطة ومكتبة بني ذي النون في طليطلة الذين دفعهم حبهم للكتب إلى الاستيلاء عنوة على بعض المكتبات الخاصة مثل مكتبة العروشي وكثير غيرها.^(٥٨)

ولم تتخلف تونس عن مسيرة الحركة الثقافية في الدولة العربية فهذا أبو زكريا مؤسس الأسرة الحفصية(*) الحاكمة في تونس ، الذي حكم فيما بين (٦٢٥هـ/ ١٢٢٨م - ٧١٧هـ/ ١٣١٧م) ، قد كون^(٥٩) مكتبة كبيرة باعها في وقت متأخر أحد خلفائه المعروف بالحياني، الذي حكم فيما بين (٧١٧هـ/ ١٣١٧م - ٧٧١هـ/ ١٤١١م) حيث قرر الإقامة في القاهرة عند اعتزاله للسلطة.^(٦٠)

كذلك فإن الدولة العربية لم تخل من رجال ذوي منزلة اجتماعية عالية كانوا يرون أن من واجبهم أن

يكونوا مكتبات مجهزة تجهيزاً فائزاً ورفوفا مملوءة بكتب زخرفت وجلدت تجليداً فنياً رفيعاً. ولكنها لم تكن تحرك من رفوفها إلا لإزالة الغبار عنها وتنظيفها ثم إعادتها إلى مكانها ثانية. وأوضح مثال على ذلك ما وقع في قرطبة لأحد أعظم محبي الكتب من العلماء وهو ابن الحضرمي. ففي أثناء بحثه في سوق الكتب بقرطبة عن كتاب كان بأشد الحاجة إليه يقول :

(أقمت بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة، اترقب فيه وقوع كتاب لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح، ففرحت أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه، فيرجع إلى المنادي بالزيادة، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت يا هذا.. أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما يساوي، قال: فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه - إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت فيه الزيادة بيننا فوق حده، فقال لي: لست بفقيه ولا أدري مافيه، ولكنني أقمت خزانة كتب، واحتلفت فيها، لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي فيها موضع يساوي هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير .)

قال الحضرمي : فأخرجني وحملني على أن قلت له: (نعم لا يكون الرزق كثيراً إلا عند مثلك ، يعطي الجوز لمن لا أسنان له وأنا الذي أعلم مافي هذا الكتاب، وأطلب الانتفاع به يكون الرزق عندي قليلاً، وتحول قلة ما بيدي بيني وبينه.)^(٦١)*

* ورد في النص الإنجليزي عن الأسرة الحاكمة في تونس أنها تعرف بـ (الحاسدي) The Hasside والصحيح هو ما ذكر أعلاه وهو الأسرة الحفصية.

انظر (India. 1977), pp. 49-50. Stanley Lane Poode, *The Mohamman Dynasties*, 1st ed. (المترجم)

(٦٠) ابن خلدون، المقدمة (طبعة باريس، د.ت.) ص ١٠٤.

(٦١) المقري، نفح الطيب (طبعة القاهرة، د.ت.)، ج ١، ص ٢١٥.

* هنا اتينا بالنص الذي ورد عند المقري حرفياً حتى يكون المعنى للقارئ أكثر وضوحاً.

(٥٥) ابن الأبار، التكملة، ص ٣١٢.

(٥٦) ابن بشكوال، الصلة، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٥٧) ابن الأبار، التكملة، ج ١، ص ١٢٨.

(٥٨) Ribera, *Bibliofiles*, pp. 42-45

* ورد في النص الإنجليزي ذي نوح، والصحيح ما اثبتناه

أعلاه وهو (ذي النون). (المترجم).

(٥٩) Ibn Khaldun, *Histoire des Berbers*, Paris ed. 1/503 (French tr.) II/4467.

الحادي عشر حين كان في المشرق بفكرة تقليدها وتأسيس مكتبة في باريس، وقد أصبحت فيما بعد مكتبة عامة.^(٦٢)

بدأت (المكتبات؟) (*) إذاً، في بغداد وغيرها من مراكز العلم في بلاد الرافدين وسوريا، ثم لحقت بها مصر التي كانت مركزاً ثقافياً مهماً، ثم تلتها الأقاليم الشرقية التي احتفظت بشيء من روح الثقافة العربية رغم ما كان في هذه الأقاليم من التفرق.

وأخيراً فإن ذلك الجزء النائي من العالم العربي، إسبانيا، أصبحت مثل بقية الأقطار التي فتحها العرب حيث تغلغت فيها ثقافتهم بصورة تدريجية فنمت نمواً رائعاً بل لعلها نمت في الأندلس أكثر مما نمت في غيرها من البلاد.

لقد رأيت أنه من الأفضل الاكتفاء بهذا القدر من الدراسة، أي عند انهيار الدولة العربية ونهاية الأسرة العباسية، والسبب في ذلك يعود جزئياً إلى كون المصادر المتعلقة بالفترة اللاحقة، مصادر نادرة ومتفرقة، وكذلك بسبب التدهور الكبير الذي أصاب الثقافة العربية وقيام أمم جديدة مثل: الفرس والأتراك والمغول، ولكن في نهاية هذه الدراسة سوف أحاول القيام بمراجعة مختصرة لحالة المكتبات العربية الحديثة ونموها لنرى العلاقة بينها وبين القديمة، والإشارة إلى العناصر الجديدة التي تتبع لها وأهميتها بالنسبة للدراسات الشرقية.

لقد تقدمت الإشارة إلى المكتبات الخاصة، حيث إن الكثير منها تفتح أبوابها للطلاب مثل مكتبة علي بن يحيى، ومكتبة غرس النعمة وغيرها، ولكن صفة العمومية نشأت وتطورت تدريجياً من ثلاثة أنواع من

على كل حال فإن المؤشر الحقيقي لمدينة شعب من الشعوب ليس مكتباته الخاصة بل العامة. وهي تلك المكتبات التي تحقق نموها المضطرب في العالم العربي. وإنها لحقيقة لافتة للنظر أنه بينما كانت الأقاليم والمناطق المجاورة لأوروبا التي دفنها في ذلك الوقت غموض العصور الوسطى تستطيع إقامة الكثير من المكتبات الثرية الخاصة، فقد كانت من الناحية العملية محرومة من المكتبات العامة، مثلما كان الحال في الأندلس، مثلاً، حيث لم يكن فيها مكتبة تفتح أبوابها لكل الناس، وعلى العكس من ذلك كانت القاعدة في المراكز الحضارية الكبرى في المشرق مثل بغداد والقاهرة، وشيراز.. الخ.

انطلاقاً من المبدأ الذي يمكن أن يسمى (ديمقراطياً) والذي ظل سائداً في بلاد المسلمين، وكان يقضي بأن الدراسات والعلوم لا تحتكر على القلة المحظوظة، وإنما يجب أن تكون في متناول الجميع سواء أكانوا أغنياء أم فقراء، أحراراً أم عبيداً، فإن الحكام العرب ورجال الإدارة بشكل عام قد أدركوا منذ وقت مبكر الحاجة إلى الكتاب، لذلك فإنهم في أول الأمر فتحو أبواب مكتباتهم الخاصة للأشخاص التواقين إلى الدراسة، ثم فيما بعد أعلنوا تعهدهم بإيجاد مكتبات عامة حقيقية.

ومما لاشك فيه أن بغداد، عاصمة الدولة كانت المركز لإنشاء أول مكتبة عامة. حيث إنه في عهد الخليفة العظيم المأمون الذي حكم فيما بين (١٩٨هـ/٨١٣م - ٢١٨هـ/٨٣٣م) أنشأ أول مكتبة وقد ألحقت بدار العلم أو بيت الحكمة، وبعد ذلك فقد انتشرت في العاصمة المكتبات المشابهة، كما انتشرت في المدن الأخرى حيث نالت شهرة عالمية. وربما أن هذه المكتبات قد أوجت لملك فرنسا لويس

للفت انتباه القارئ بأن الحديث لا يزال مستمرا عن المكتبات.
(المترجم).

(٦٢) Lalanne, *Curiosities* (Paris, 1852), pp. 160-161. * وضعت كلمة المكتبات بين معقوفتين [].

حدث في الشرق من قبل، حيث نجد أن المكتبات العامة قد نشأت من خلال مكتبات الأمراء التي كانوا يهدونها إلى الدولة. أو من خلال مكتبات الأديرة التي كانت أول الأماكن في أوروبا التي يمكن إرجاع محبة الكتب والمحافظة عليها إليها، وأخيراً من خلال مكتبات الكليات والجامعات. ولكن بينما أضفى نظام الوقف في الشرق على المكتبات الخاصة صبغة عامة لم يكن بالإمكان تجريبها منها، فإن هذه الصبغة لم توجد في أوروبا إلا في وقت متأخر جداً من القرن الخامس عشر الميلادي. لقد كان تطور المكتبات العربية سريعاً وشاملاً حيث إن هذه المؤسسات التي تعتبر علامة على حضارة متقدمة، لم تحمل فقط على الدعم الذي يستدعي الإعجاب، من الخلفاء العباسيين الذين كانوا سادة مملكة تستحق أن تقف على رأس أعظم امبراطوريات الشرق والغرب، ولكن حصلت عليه أيضاً من طموح الكثير من الأمراء الصغار منذ القرون الأولى للهجرة وصاعداً رغبة في الحصول على رضي خلفاء بغداد.

لقد عمل هؤلاء الأمراء في بادئ الأمر كولاة للخليفة، وأخيراً أصبحوا حكاماً مستقلين لمختلف أقاليم امبراطورية العرب. نشاهد في الحضارة العربية نفس التوجه الذي نجده في عصر النهضة الإيطالية، وهو أن انقسام الدولة الواحدة إلى إمارات صغيرة شبه مستقلة أضعف قوة الدولة وسلطتها ولكنه شجع الحياة الثقافية بما خلق من التنافس بين صغار الأمراء.

المكتبات الكبرى مثل: مكتبات الحكام الذين بما لديهم من ثروة طائلة كانوا قادرين على تكوين مجموعات كبيرة من الكتب التي تستحق أن توضع تحت تصرف الجمهور، ومكتبات المساجد، ومكتبات المدارس.

في العصور الإسلامية جاء التعليم الابتدائي والعالي من المساجد حيث إن كل مسجد له مكتبة صغيرة تتوافر فيها الكتب الضرورية، ولكن مثل هذه الكتب كانت مرتبطة بالدراسات الدينية، وهي عادة لاتزال منتشرة هناك. وأخيراً وبالتدرج وتحت التأثير العلمي الذي ازدهر بصورة كبيرة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لم تعد الدراسات العليا مرتبطة بالمساجد. لقد قامت المدارس^(*) التي تشبه كلياتنا (الحاضرة) وقد أصبح التعليم في هذه المدارس ذا مجال أوسع حيث نجد في بغداد كما في دمشق وفي أماكن أخرى أن مواد التاريخ وعلم النحو والفلسفة قد دخلت في المنهج.

لقد أنشأ الخليفة الحاكم مدرسة في القاهرة كانت في الواقع الجامعة العلمية الأولى في بلاد الإسلام حيث شملت الدراسة فيها الرياضيات والفلك والطب والفيزياء الرياضية^(١٢).

هذه المعاهد العظيمة كان لها مكتباتها التي كانت حين تأسيسها، أو بعده بوقت قصير، قد حولت إلى مكتبات عامة، لذلك لم تبق مقصورة على الأساتذة والطلاب فقط. ولعل ما حدث في الغرب هو نفسه الذي

minjone. *L'enseignement, ... dans les Universités Musulmanes d'Egypte* (Paris. 1907); Ribera. *La enseñanza entre Les musulmanes espanoles* (Zaragoza. 1983); Kremer. *Kulturgeschichte* II. pp. 480 - 82; Mex. *Renaissance*. pp. 60-82.

جورجي زيدان، *تاريخ التمدن الإسلامي* (مصر، ١٩٠٢ - ١٩٠٦)، ج ٣، ص ١٩٩ - ٢٠٥؛ جلال الدين السيوطي، *حسن المحاضرة* (مصر، ١٢٩٩هـ)، ج ١، ص ١٩٩، ١٨٤، ١٩٠؛ المقرئ، *الخطوط*، ج ٢، ص ٢٦٢ - ٤٠٥.

** من المعروف أن مصطلح «المدرسة» لم يكن معروفاً عند

المسلمين إلا في حوالي منتصف القرن الرابع الهجري حيث ظهر

لأول مرة في نيسابور في مشرق العالم الإسلامي. أما أول مدرسة أنشأتها الحكومة فقد كانت في النصف الثاني من القرن الخامس

الهجري سنة ٤٥٩هـ / ١٠٦٦م حين افتتحت المدرسة النظامية في

بغداد انظر: ابن الأثير، *الكامل*، ج ١٠، ص ٥٥ (المترجم).

(١٢) عن هذا الموضوع انظر:

H. Wüstenfeld, *Akademien der Arber* (Gottingen, 1837); Ar-

الثانية خزانة الخلفاء الفاطميين بمصر ، وكانت من أعظم الخزائن وأكثرها جمعا للكتب النفيسة من جميع العلوم على ما سيأتي ذكره في الكلام عن ترتيب مملكة الديار المصرية في المقالة الثانية، ولم تزل على ذلك إلى أن انقرضت دولتهم بموت العاضد آخر خلفائهم، واستيلاء صلاح الدين يوسف بن أيوب على المملكة بعدهم.

الثالثة، خزانة خلفاء بني أمية بالأندلس، وكانت من أجل خزائن الكتب أيضا ولم تزل إلى انقراض دولتهم باستيلاء ملوك الطوائف على الأندلس فذهبت كتبها كل مذهب. أما الآن فقد قلت عناية الملوك بخزائن الكتب اكتفاء بخزائن كتب المدارس التي ابتناها من حيث إنها بذلك أمس^(٦٥).

لقد جمعت في الصفحات التالية قائمة بكل المكتبات العامة التي كانت موجودة في امبراطورية العرب خلال الحكم العباسي التي استطعت أن أعثر على ذكرها في بعض المصادر التي استخدمت في هذه الدراسة تذكر بعضها بالاسم فقط أما البعض الآخر فيمدنا بمعلومات قيمة عن إنشاءها واستخدامها وإدارتها.

بغداد

- ١ - المكتبة الملحقة بدار العلم أو بيت الحكمة، أنشأها الخليفة هارون الرشيد (١٧٠هـ/ ٧٨٦م - ١٩٣هـ/ ٨١٨م)^(٦٦) أو المأمون (١٩٨هـ / ٨١٤م - ٢١٨هـ /

لقد حدث هذا في حلب في عهد الحمدانيين وخاصة خلال حكم سيف الدولة الذي حكم فيما بين (٢٣٢هـ/ ٩٩٤م - ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) حين أصبحت هذه المدينة مركزا ثقافيا مهما. وقد حدث الشيء نفسه في طرابلس تحت حكم بني عمار. وقد حدث التطور نفسه في الأقاليم الفارسية القاصية الواقعة تحت حكم السامانيين والبويهيين والغزنويين، وحدث الشيء نفسه في أسبانيا تحت حكم بني ذي النون في طليطلة وبني الألفطس في بطليوس وبني هود في سرقسطة، وأخيرا بني الأحمر في غرناطة وآخرين.

كذلك فإن العالم الموسوعي، القلقشندي (ت ٨١٢هـ/ ١٤١٨م)، مؤلف موسوعة صبح الأعشى في صناعة الانشا، والذي تحدث فيه عن الإدارة المملوكية، تحدث فيه بفخر عن تلك المكتبات العظيمة التي كانت موجودة يوما ما ورثى مصيرها المفجع الذي آلت إليه في أيامه. فهو يقول : «لقد كان للخلفاء والملوك في القديم بها مزيد اهتمام وكمال اعتناء، حتى حصلوا منها على العدد الجم وحصلوا على الخزائن الجليلة. ويقال أن أعظم خزائن الكتب في الإسلام هي ثلاثة خزائن:

إحداها خزانة الخلفاء العباسيين ببغداد، فكان فيها من الكتب، ما لا يحصى كثرة ولا يقوم عليه نفاسة، ولم تزل على ذلك إلى أن دهمت التتر ببغداد، وقتل ملكهم هولاكو المستعصم آخر خلفائهم ببغداد فذهبت خزانة الكتب فيما ذهب وذهبت معالمها وأعفيت آثارها.^(٦٤)

(٦٤) الدكتور بنتو (Pinto)، مخطئة في هذه النقطة، فإنه بالرغم من ضياع الكثير من الكتب نتيجة لتخريب بغداد على يد المغول، إلا أن مكتبة المدرسة المستنصرية ظلت موجودة لمدة تزيد على القرن من الزمان بعد الحادثة. ففي ترجمة ابن الفوطي التي قمت بنشرها في مجلة لغة العرب (بغداد) ج ٤، ص ٦٤٧-٦٤٩ ورد في هذه الترجمة بوضوح أنه عمل ولعدة سنين خازنا لتلك المكتبة. وفي الترجمة نفسها، ورد ذكر للمكتبة الكبيرة التي أوجدها

نصير الدين الطوسي في مراغة بالقرب من تبريز (ك).
(٦٥) أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٣١هـ)، ص ٤٦٦-٤٦٧.
(٦٦) محمد بن اسحاق النديم، الفهرست (طبعة جوستاف / فلوجل لبيزج، ١٨٧١)، ص ١٠٥.
* لقد ورد في النص أن هارون الرشيد قد توفي سنة (١٩٤هـ / ٨٠٩م) وهذا خطأ والصحيح ما أثبتناه في الترجمة (المترجم).

معين من محتويات هذه المكتبة من الدمار وادمجت في مكتبة عميد الملك الكندري^(٧٣) وزير السلطان طغرل .

٣ - المكتبة الملحقة بالمدرسة النظامية، والتي أسست (٤٥٧هـ / ١٠٦٤م) على يد نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان^(٧٤).

٤ - مكتبة المدرسة المهنصرية، وقد أنشئت (٦٣١هـ / ١٢٣٣م) على يد المستنصر آخر خليفة عباسي (٦٢٤هـ / ٢٢٦م - ٦٤١هـ / ١٢٤٣م)^(٧٥).

هذه المكتبات بالإضافة إلى ست وثلاثين^(٧٦) مكتبة أخرى كانت موجودة في بغداد في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، يحتمل أن جميعها قد دمر حين دخل المغول بغداد بقيادة هولاكو خان (٦٥٦هـ / ١٢٥٨م)^(٧٧).

٨٣٣م^(٧٨) وقد ظلت موجودة حتى أيام الخليفة المعتصم (٢١٨هـ / ٨٣٣م - ٢٢٧هـ / ٨٤١م)^(٧٩).

٢ - المكتبة الملحقة بدار العلم الأخرى التي أنشئت في (٣٨١هـ / ٩٩١م)^(٨٠) أو في (٣٨٣هـ / ٩٠٣م)^(٨١) والواقعة في شارع بين السوريين في حي الكرخ، أنشأها الوزير البويهري، أبو نصر سابور بن اردشير (ت ٤١٦هـ / ١٠٢٥م) وقد أشاد بجمال هذه المكتبة وعظيم حجمها عدد من الكتاب، حيث كانت تحتوي على أكثر من مائة ألف مجلد من بينها ما كتب بيد أشهر الخطاطين. ولم تعش هذه المكتبة بعد رحيل مؤسسها سوى فترة قصيرة لأنها نهبت بالكامل وأحرقت على يد جند السلطان السلجوقي طغرل بك عند دخوله بغداد (٤٠١هـ / ١٠٥٩م)^(٨٢) وقد أمكن إنقاذ عدد

من هذا النص يتبين لنا امران هاما الاول هو ان عدد الكتب كان اكثر من عشرة آلاف مجلد ولكنه بالطبع ليس مائة ألف مجلد، والثاني ان المكتبة قد احترقت سنة ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م، وليس كما ورد في النص وهو سنة ١٤٠١هـ / ١٠٥٩م، فهذا غير صحيح. انظر: عز الدين ابن الاثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٢هـ)، ج٩، ص ٢٥٠ (المترجم). وقد وردت إشارة أخرى لدى ابن الاثير فيما يتعلق بمصير هذه المكتبة في حديثه عن أحداث (٤٥١) وهو قوله:

(احترقت بغداد: الكرخ وغيره، وبين السوريين، واحترقت فيه خزانة الكتب التي وقفها اردشير الوزير، ونهبت بعض كتبها، وجاء عميد الملك الكندري فاختر من الكتب خيرها وكان بها عشرة الاف مجلد من اصناف العلوم. انظر ابن الاثير، الكامل، ج٩، ص ١٠٠، ص ٧ (المترجم).

(٧٣) ابن الاثير، الكامل، ج٩، ص ٢٤٦: البنداري، ص ١٨.

(٧٤) الصفدي، صحيفة، ١١٠ / ١.

(٧٥) أبو الفدا: تاريخ، ج٢، ص ١٧٩: القزويني: نزهة.. نشر لي سترانج (Le Strange)، ص ٤٢، المعروف أن لي سترانج قام بنشر نزهة القلوب لحمد الله مستوفى ولا يوجد ما يشير إلى أنه قام بنشر نزهة.. (٤) للقزويني.

انظر نجيب العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص ٧٦. (المترجم)

(٧٦) Reinaud, Introduction to the Geography of Abul Fida (Paris, 1848), p. Cxli

(٧٧) القلقشندي، ج١، ص ٤٦٦، انظر ملاحظاتي أعلاه (ك).

(٦٧) انظر الفهرست، ص ٥، ٣٠، ١٢٠، ٢٧٤.

(٦٨) ابن خلكان، ج١، ص ٥٤٩.

(٦٩) الصفدي، صحيفة، ٢٦ / ب.

(٧٠) ابن الاثير، الكامل، ج٩، ص ٧١.

(٧١) ابن الاثير، الكامل، ج٩، ص ٢٤٦: الصفدي، صحيفة، ٢٦ / ١.

ياقوت، معجم البلدان، ج١، ص ٧٩٩.

(٧٢) ابن الاثير، الكامل، ج٩، ص ٢٤٦: الصفدي، صحيفة، ٢٦ / ١.

ياقوت، معجم البلدان، ج١، ص ٧٩٩: البنداري (ليدن،

١٨٨٩م)، ص ١٨، بالنسبة للبنداري، فان المؤلفة لم تشر إلى

اسمه كاملا، وكذلك لم تشر إلى اسم الكتاب، والبنداري المشهور

هو الفتح بن علي الاصفهاني (ت: ٦٤٣هـ) وقد اختصر كتابين

لعماد الدين الاصفهاني هما: ١- تاريخ دولة آل سلجوق ٢- سنا

البرق الشامي. ومن الصعب معرفة أي الكتب تشير اليه الكاتبة

(المترجم).

* في الواقع إن الحديث عن مكتبة سابور بن اردشير فيه بعض المغالطة وتنقصه الدقة سواء من حيث عدد الكتب أو تاريخ نهاية

المكتبة بمجيء السلاجقة إلى بغداد. فالذي عند ابن الاثير هو

مايلي: (وفيها - أي سنة ١٤١٦هـ - توفي سابور بن اردشير، وزير

بهاء الدولة، وكان كاتباً سديداً، وعمل دار الكتب ببغداد سنة

إحدى وثمانية وثلاثمائة، وجعل فيها عشرة آلاف مجلد وبقيت إلى

أن احترقت عند مجيء طغرل بك إلى بغداد سنة خمس

واربعمئة).

الموصل

في الموصل توجد مكتبة دار العلم، التي أسسها العالم والشاعر ابن حمدان (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٥ م).^(٧٨)

البصرة

أنشئ في البصرة مكتبتان، واحدة كانت عامة^(٧٩) والأخرى ذكرها الحريري في مقاماته^(٨٠)، وقد أسسها رجل يعرف بابن سوار. ويحتمل أن كلتا المكتبتين قد أحرقتا على يد الأعراب الذي اجتاحوا مدينة البصرة (٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م).^(٨١)

رامهرمز

ابن سوار نفسه الذي أنشأ مكتبة البصرة، أنشأ أيضاً مكتبة في رامهرمز.^(٨٢)

حلب

في حلب أنشأ الأمراء الحمدانيون الذين حكموا في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، مكتبة لهم هنالك.^(٨٣)

طرابلس الشام

أنشأ أمراء بنو عمار مكتبة في طرابلس الشام في

(٧٨) ياقوت، إرشاد، ج ٢، ص ٤١٠.

* ورد في النص الإنجليزي (ابن حمدون)، والصحيح ما اثبتناه أعلاه وإتماماً للفائدة فلا بأس من إيراد نص ياقوت فهو يقول مايلي:

(جعفر بن محمد بن حمدان الموصل، من علماء الوقت مفضلاً عندهم وكانت ببلده دار علم قد جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وقفا على كل طالب لعلم لا يمنع أحد من دخولها، وأن كان معسراً أعطاه ورقاً وورقاً. تفتح في كل يوم ويجلس فيها. انظر ياقوت، إرشاد، ج ٢، ص ٤١٩-٤٢٠ (المترجم).

(٧٩) المقدسي، احسن التقاسيم، ص ٤١٣.

(٨٠) مقامات الحريري، (طبعة باريس، ١٨٤٧)، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

(٨١) ابن الاثير، الكامل، ج ١٠، ص ١٢٢.

* يقول ابن الاثير بهذا الخصوص: (واحرقوا مواضع عدة وفي جملة ما احرقوا داران للكتب احدهما وقفها قبل أيام عضد الدولة ابن بويه... وهي أول دار وقفت في الإسلام. والأخرى وقفها الوزير

نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، لكن هذه المكتبة قد دمرت على يد الإفرنج في الحملة الصليبية الأولى (٥٠٣ هـ / ١١٠٩ م).^(٨٤)

القاهرة

المكتبة الملحقة بالجامع الأزهر، أنشأها الخليفة الفاطمي العزيز، الذي حكم فيما بين (٣٦٥ هـ / ٩٧٥ م - ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م).^(٨٥)

مكتبة دار العلم

المكتبة المحلقة بدار العلم التي أنشأها عام (٣٩٥ هـ / ١٠٠٤ م) الخليفة الحاكم^(٨٦) الذي تولى الحكم بعد العزيز، وقد ظلت هذه المكتبة مزدهرة حتى عهد خليفته الظاهر.^(٨٧) لكنها أخيراً امتدت لها يد الإهمال بالإضافة إلى تعرضها للنهب^(٨٨)، وبالرغم من ذلك فقد عاشت حتى أيام صلاح الدين الأيوبي الذي تمكن في سنة (٥٦٧ هـ / ١١٧١ م) من انتزاع القاهرة من الفاطميين. وقد أهدى صلاح الدين جزءاً من محتويات هذه المكتبة إلى وزيره القاضي الفاضل عبد الرحيم^(٨٩)، بينما بيعت البقية في المزاد العلني.^(٩٠)

أبو منصور بن شاه مروان وكان بها نفائس الكتب وأعيانها. انظر ابن الاثير، الكامل، ج ١٠، ص ١٨٤ (المترجم).

(٨٢) المقدسي، احسن التقاسيم، ص ٤١٣.

(٨٣) ابن العديم، مخطوطة باريس، صحيفة ٥٦.

Margoliouth. Letters of Abu' L'Ala' al-Ma'ri' (Oxford. 1898) [p.xvi.

(٨٤) تاريخ ابن الفرات، مخطوطة فينا، أحداث سنة ٥٠٣ هجرية، ابن الاثير، الكامل، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(٨٥) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٠٨.

(٨٦) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٥٨.

(٨٧) ابن القفطي، تاريخ الحكماء، طبعة ليبيرت Lippert (ليبزج، ١٩٠٣)، ص ٤٤٠.

(٨٨) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٨٩) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٠٩: ابن خلدون، تاريخ، ج ٤، ص ٨١.

(٩٠) أبو شامة، كتاب الروضتين (القاهرة، ١٢٨٧)، ج ١، ص ٢٦٨. ورد في النص الإنجليزي، ج ١، ص ٢٢٨ والصحيح ما اثبتناه أعلاه، (المترجم).

مكتبة المدرسة الفاضلية

أنشأ هذه المكتبة الفاضل عبد الرحيم، الذي أشرنا إليه آنفا وقد أدمج فيها الكتب التي حصل عليها من صلاح الدين، ولكن عندما باع الطلاب (*) كتب هذه المكتبة فقد تشتت في كل الأنحاء. (٩١)

غزنة

لقد اغتنت مكتبات غزنة من الكتب التي نهبت من الري سنة (٤٢٠هـ/١٠٢٩م) وكذلك من أصفهان سنة (٤٢٥هـ/١٠٣٣م) على يد القوات الغزنوية. ولكن وبعد قرن من الزمان حين احتل السلطان الغوري حسين (٩٢) مدينة غزنة (*) كان نصيب هذه المكتبات الدمار والضياع.

مرو

أما مرو فقد كان فيها عشر مكتبات من بينها مايلي :

- ١ - المكتبة النظامية، وقد أنشأها نظام الملك الذي أشرنا اليه سابقا. (٩٣)

* في الحقيقة أن النص فيه بعض الغموض خصوصا فيما يتعلق ببيع الطلاب لكتب المكتبة. وحتى يتضح الأمر أرى أنه من الأفضل إيراد ما جاء عند المقرئ بهذا الخصوص فهو يقول في حديثه عن المدرسة الفاضلية ومكتبتها التي أسسها القاضي الفاضل مايلي: (ووقف بهذه المدرسة جملة عظيمة من الكتب في سائر العلوم، يقال أنها كانت مائة ألف مجلد وذهبت كلها وكان أصل ذهابها أن الطلبة الذين كانوا بها لما وقع الغلاء بمصر ٦٩٤هـ والسلطان يومئذ الملك العادل كتبغا المنصوري، مسهم الضر فصاروا يبيعون كل مجلد برغيف خبز، حتى ذهب معظم ما فيها من الكتب ثم تداولت أيدي الفقهاء عليها بالعارية فتفرقت...). انظر المقرئ، الخطط، ج٢، ص ٣٦٦ (المترجم).

(٩١) المقرئ، الخطط، ج٢، ص ٣٦٧؛ القلقشندي، صبح الاعشى، ج١، ص ٤٦٧.

(٩٢) ابن الأثير، الكامل، ج٩، ص ٢٩٧.
* لم يرد عن ابن الأثير في حوادث سنة ٥٥٠هـ ما يفيد بأن حسين الغوري قد احتل مدينة غزنة (المترجم). (٩٣-٩٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص ٥٠٩.
إكمالا للفائدة فإنه يتحتم إيراد ما جاء في معجم البلدان من

٢ - المكتبة العزيزية، وقد أنشئت في القرن الثاني عشر الميلادي على يد عزيز الدين الذي كان حاجبا للسلطان سنجر. (٩٤)*

٣ - نيسابور: وفي نيسابور كان يوجد الكثير من المكتبات وقد ذكرتها المصادر بسبب حرقها على يد الغزو التركي (٥٤٨هـ/١١٥٣م). (٩٥)*

٤ - الري: بالنسبة للري، فإن المكتبة التي كانت موجودة بها قد نقلها الغازي محمود إلى غزنة. (٩٦)

٥ - شيراز: أنشأ السلطان البويهري عضد الدولة الذي حكم في الفترة ما بين (٣٦٧هـ/٩٧٧م - ٣٧٢هـ/٩٨٢م) مكتبة في شيراز لكن هذه المكتبة قد أهملت بالفعل منذ عهد ابنه بهاء الدولة. (٩٨)

قرطبة

أنشأ الخليفة الحكم المستنصر (٣٤٩هـ/٩٦١م - ٣٦٥هـ/٩٧٦م) (٩٩)، مكتبة عامرة في قرطبة، ولكن

معلومات مفيدة عن مكتبات مرو فقد جاء فيه مايلي: (... فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف منها خزانتان في الجامع إحداها يقال لها العزيزية وقفها رجل يقال له عز الدين أبو بكر الإنجاني أو عتيق بن أبي بكر وكان فقاعيا للسلطان سنجر... وكان فيها إثنا عشر ألف مجلد أو ما يقاربها، والآخرى يقال لها الكمالية لا أدري إلى من تنسب وبها خزانة شرف الملك المستوفي، هذا ما في سنة ٤٩٤هـ.

... وخزانة نظام الملك الحسن بن اسحاق في مدرسته وخزانتان للمعانيين وخزانة أخرى في المدرسة العميدية وخزانة لمجد الملك أحد الوزراء المتأخرين بها والخزائن الخاتونية في مدرستها والضميرية في خانكاه هناك). انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص ١١٤ - ١١٥ (المترجم).

(٩٥) ابن الأثير، الكامل، ج١١، ص ١٢٠.

* يقول ابن الأثير، في هذا الصدد (... واحرقوا ما بها «نيسابور» من خزائن الكتب ولم يسلم إلا بعضها). انظر ابن الأثير، الكامل، ج١١، ص ١٨٢ (المترجم).

(٩٦) ياقوت الحموي، إرشاد، ج٢، ص ٣١٥.

(٩٧) المقدسي، احسن التقاسيم، ص ٤٤٩.

(٩٨) ياقوت، إرشاد، ج٥، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٩٩) ابن خلدون، تاريخ، ج٤، ص ١٤٦؛ المقرئ، نفح الطيب، ج١، ص ١٨٠.

وفرشت كل الغرف بفرش وثير ومريح. وقد كسيت أرضياتها بالحصر والسجاد، حيث يجلس الدارسون على الأرض حسب الطريقة الشرقية، يقرأون ويكتبون وقد أسدلت على النوافذ والأبواب الستور بينما أسدل على المدخل الرئيس ستارة ثقيلة تمنع الهواء البارد من التسرب إلى المكان.^(١٠٥)

ولقد قدم لنا المؤرخون العرب وصفا مطولا لبعض هذه المكتبات وكأنهم يجدون في وصفها والتغني بجمالها متعة عظيمة، فمثلا المقرئ يصف لنا مكتبة بالقاهرة بقوله :

«في اليوم الثامن من جمادى الآخرة ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م فتحت الدار الملقبة بدار الحكمة بالقاهرة، وجلس فيها الفقهاء، وحملت الكتب اليها من خزائن القصور المعمورة، ودخل الناس اليها، ونسخ كل من التمس نسخ شيء مما فيها ما التمس، وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها، وجلس فيها القراء والمنجمون وأصحاب النحو واللغة والأطباء»^(١٠٦)، بعد أن فرشت هذه الدار وزخرفت وعلقت على جميع أبوابها وممراتها الستور، وأقيم قوام وخدام وفراشون وغيرهم بخدمتها، وحمل في هذه الدار من خزائن أمير المؤمنين الحاكم بأمر الله من الكتب التي أمر بحملها اليها، من سائر العلوم والآداب والخطوط المنسوبة، ما لم ير مثله مجتمعا لأحد قط من الملوك، وأباح ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها.^(١٠٧)

وزير الخليفة هشام المسمى (الوادي آشي) مولى المنصور محمد بن أبي عامر قد أمر بحرق جميع المؤلفات الدنيوية (العلمية) والفلسفية فيها^(١٠٠)، وقد بيع بعض هذه المؤلفات أيام غزو البربر للأندلس (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) وما تبقى منها نهبه الغزاة.^(١٠١)

فاس (المغرب)

مكتبة مدرسة الصفارية، أنشأها سلطان بني مرين يعقوب بن عبد الحق الذي حكم فيما بين (٥٩١هـ / ١١٩٥م - ٦١٤هـ / ١٢١٧م) وقد جاء القسم الأعظم من محتويات هذه المكتبة من الكتب الموجودة في أسبانيا، حيث إن السلطان قد طلبها من ملك أسبانيا المهزوم شانجه (Shancho).^(١٠٢)

لقد بذل الحكام والأمراء المسلمون عناية خاصة بتلك المباني التي كان الغرض منها أن تكون مكتبات عامة. فبعض هذه المكتبات وخاصة تلك التي في شيراز وقرطبة والقاهرة، كانت في مبان مستقلة تتكون من عدة غرف تستخدم لأغراض مختلفة. فهنا قاعات مزودة بأرفف توضع عليها الكتب، وهناك حجرات خصصت للمطالعة والدراسة من قبل الزوار، وحجرات خاصة بالقائمين على استنساخ المخطوطات، وقاعات خصصت للاجتماعات العلمية.^(١٠٣) حتى إنه في بعض المكتبات يوجد أماكن خاصة للترفيه الموسيقي... الخ.^(١٠٤)

(١٠٤) الحريري، المقامات، ج١، ص ٢٦-٢٧: أبو العلاء المعري، سقط الزند (طبعة القاهرة، ١٢٢٤هـ)، ج٢، ص ٧.
(١٠٥) المقدسي، احسن التقاسيم، ص ٤٤٩: المقرئ، الخطط، ج٢، ص ٤٥٩.

(١٠٦) بما أن هذه المكتبة ليست دينية فقد احتوت على كتب في العلوم البحتة ويحتمل أن ابن الهيثم وهو واحد من أعظم علماء الإسلام قد وجد في هذه المكتبة مصنفات الأغريق في الرياضيات والفلك... الخ حيث استطاع أن يتابع دراساته بعد وصوله للقاهرة.. (ك).
(١٠٧) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٥٨.

(١٠٠) أحمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب.. (لیدن، ١٩٥١م)، ج٢، ص ٣١٤ - ٣١٥، ابن سعيد، طبقات (طبعة بيروت)، ص ٦٥-٦٦. هكذا ورد في حاشية النص! حيث لم تشر المؤلفة إلى الاسم الكامل للمؤلف ابن سعيد ولا العنوان الكامل لكتابه، مما يجعل البحث عنه أمرا صعبا (المترجم).

(١٠١) ابن خلدون، تاريخ، ج٤، ص ١٤٦: المقرئ، ج١، ص ٨٠.
(١٠٢) روض القرطاس، (طبعة تورنبيرج Tornerberg، ١٨٤٣ - ١٨٤٦م)، ص ١٨.
(١٠٣) الحريري، المقامات، ج١، ص ٢٦-٢٧.

أما المقدسي فقد ترك لنا وصفا شيقا لمكتبة عضد الدولة البويهية في شيراز جاء فيه :

وبني بشيراز دارا لم أر في شرق ولا غرب مثلها ما دخلها عامي إلا افتتن بها ولا عارف إلا استدل بها على نعمة الجنة وطيبها، خرق فيها الأنهار ونصب عليها القباب وأحاطها بالبساتين والأشجار وحفر فيها الحياض وجمع فيها المرافق والعدد. وسمعت رئيس الفراشين يقول فيها ثلاثمائة وستون حجرة ودارا، كان مجلسه كل يوم واحدة إلى الحول وهي سفلى وعلو، وخزانة الكتب حجرة على حدة، عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد، ولم يبق كتاب صنف إلى وقته من أنواع العلوم كلها إلا وحصله فيها، وهي أزج طويل في صفة كبيرة فيه خزائن من كل وجه وقد الصق إلى جميع حيطان الأزج والخزائن بيوتا طولها قامة في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق عليها أبواب تنحدر من فوق والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسامي الكتب لا يدخلها إلا وجيه. وطففت في هذه الدار كلها سفلى وعلوها وقد فرشت فيها الأثاث فرأيت في كل مجلس ما يليق به من الفرش والستور. ورأيت بيوت الخيش ينزع عليها الماء من قني حولها من فوق بالدوام... (١٠٨)

وللحجرات التي خصصت للكتب أرفف على امتداد الجدران بحيث لا يزيد طولها على ارتفاع قامة الإنسان، لذلك فإنه لم يكن هناك ضرورة لاستخدام السلالم الخطرة من أجل تناول الكتب. وقد كانت

(١٠٨) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٤٤٩.

(١٠٩) ياقوت، إرشاد، ج ٦، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

* لم يرد عند ياقوت ما يشير إلى ما ذكرته المؤلفة من الآفات فالذي ورد عند ياقوت هو مايلي:

(كان بدار العلم التي أوقفها سابور بن اردشير الوزير، خازن يعرف بأبي منصور واتفق بعد ذلك بسنين كثيرة من وفاة سابور أن آلت مراعاة الدار إلى المرتضى أبي القاسم علي بن الحسن الموسوي نقيب الطالبين فرتب معه آخر يعرف بأبي عبد الله بن حمد مشرفا عليه وكان داهية فعهد لأبي منصور كيدا ومكرا فصار

جميع الخزائن مزودة بمصاريح بعضها بمفصلات، بينما كان بعضها الآخر يتدلى من أعلى إلى أسفل ومزودا بأقفال. وعلى الرغم من أن هذه الأرفف المقفلة لم تكن ملائمة لتوزيع الكتب، إلا أن من مميزاتها أنها تحفظ المجلدات الثمينة من الغبار وأشعة الشمس، وقد أنقذت بذلك الكتب مما كانت تتعرض له من الآفات وأسباب الخراب^(١٠٩) كما وضعت الكتب على الأرفف مقسمة إلى أقسام تشكل أكواما صغيرة، كما يمكن مشاهدة ذلك بوضوح في المنعم الذي أخذ عن مخطوطة للحريري نشرها بلوشية (Blochet) (١١٠) وهو يصور جدار مكتبة عامة أغلب الظن أنها في الموصل. كتب اسم المؤلف والعنوان على ظهر الكتاب وجاء ترتيب الكتب حسب الموضوعات، ولتسهيل العثور على الكتب فإن محتويات كل رف من الأرفف سجلت على شريط من الورق ثبت على الرف. وقد تضمنت هذه الأشرطة الورقية معلومات عن الكتب التي لم تكتمل أو يوجد نقص في بعض أجزاءها

أما عدد الكتب في المكتبات فإنه بطبيعة الحال يختلف اختلافا بيّنا من واحدة لأخرى. فبالنسبة لمكتبة سابور بن اردشير فقد كانت محتوياتها مابين مائة ألف ومائة وأربعين ألف مجلد، بينها مائة نسخة من القرآن الكريم بخطوط بني مقلّة. (١١١) * أما مكتبة بني عمار في طرابلس فحسب رواية ابن الفرات أنها كانت تشتمل على ثلاثة ملايين كتاب، ومن المؤكد أن هذا الرقم مبالغ فيه. وتتضمن محتويات هذه المكتبة خمسين ألف نسخة من القرآن وثمانين ألف نسخة

يتلوه به دائما، فمن ذلك أنه قال له يوما قد هلكت الكتب وذهب معظمها فقال له وانزعج بأي شيء قال: بالبراغيث وبعثهم فيها وبعثهم بها. قال فما نفعل في ذلك؟ قال: تقصد الأجل المرتضى وتطالعه بالحال وتسأله إخراج شيء من دوائهم المعد عنده لهم لنشره بين الورق لنأمن الضرر) (الترجم).

(١١٠) Blochet , les enluminures, Plate x.

(١١١) ابن الأثير، الكامل، ج ١٠، ص ٥: الصفدي، ٢٧ ب.

* بخصوص حجم مكتبة سابور، انظر التعليق رقم ٧٢.

من التفسير^(١١٢) أما مكتبة قرطبة، فكانت تحتوي على أربعمئة ألف مجلد وقد استغرق نقل هذه المكتبة إلى مقرها الجديد نحو ستة أشهر^(١١٣)

أما بخصوص مكتبة الخلفاء الفاطميين في مصر فإنه ليست لدينا أرقام مؤكدة عنها، حيث إن المصادر العربية المختلفة والتي استخدمها المقرئ في مؤلفه الشامل عن وصف مصر الطبوغرافي (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) لم تعط رقما صريحا عن عدد الكتب. ولكن هنا وهناك إشارات لجزء من هذه المكتبة، فمكتبة العزيز مثلا والتي أدمجت فيما بعد بمكتبة الحاكم، تقول عنها المصادر أنها تتألف من أربعين حجرة وكل حجرة تحتوي على ثمانية عشر ألف كتاب. هذا زيادة على كتب الأقدمين (العلوم القديمة)^(١١٤) ويوجد في هذه المكتبة ثلاثون نسخة من المعجم العظيم (كتاب العين) للخليل بن أحمد، كما يوجد عشرون نسخة من تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) بينما يوجد من الجوهرة لابن دريد مائة نسخة. هذا بالإضافة إلى وجود الفين وأربعمئة نسخة من القرآن الكريم. وهناك مصدر يقول إن المكتبة كلها كانت في قاعة واحدة احتوت على ما يقارب

(١١٢) ابن الفرات، مخطوطة فينا، ١/٢٢٣ ب.

(١١٣) المقرئ، نفح الطيب، ج ١، ص ٢٥٦.

(١١٤) العلوم القديمة، أو علوم القدماء، يقصد بها العرب الرياضيات وعلوم النجوم وما إلى ذلك.

(١١٥) ربما كان المقصود بالف ومائتين نسخة ثلاثين نسخة كاملة من التاريخ.

(١١٦) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٤٠٨.

(١١٧) القلقشندي، صبح الاعشى، ج ٢، ص ٤٧٥.

(١١٨) أبو شامة، كتاب الروضتين، ج ١، ص ٢٢٨.

وردت هذه المعلومات في صفحة ٢٦٨ من الجزء الثاني، وليس كما أشارت المؤلفة أعلاه، كما يبدو واضحا أيضا مبالغة الكاتبة بتقدير عدد الكتب الممنوحة للقاضي الفاضل (١٠٠,٠٠٠ - ١٢٠,٠٠٠) حيث إن (أبو شامة) لم يذكر عددا بعينه، على كل حال قد أشار المقرئ إلى كتب القاضي الفاضل بقوله: وقال لي بعض من يخدمه في الكتب أن عددها قد بلغ مائة ألف وعشرين ألف وهذا قبل موته بعشر سنين. (انظر المقرئ، الخطط، ج ٢، ص ٢٩٧) (المترجم).

مائتي ألف مجلد، وهي ملاحظة لا يمكن تصديقها حيث إنه لا يمكن لقاعة واحدة أن تستوعب هذا العدد الكبير من الكتب. ومصدر آخر يحدد حجم المكتبة بمليون وستمئة ألف مجلد بينها ألف ومائتا نسخة من تاريخ الطبري^(١١٥) وأخيرا فلدينا مؤلف آخر يحدد عدد محتويات هذه المكتبة بمائة وعشرون ألف كتاب^(١١٦) وهو رقم يتفق مع ماجاء عند القلقشندي الذي استمد معلوماته من مصدر آخر غير المقرئ^(١١٧)، وبالرغم من كل ذلك فإنه يتعذر علينا الوصول إلى رقم صحيح لمحتويات هذه المكتبة، ولكن يفترض أنها كانت أكبر بكثير من مائة وعشرون ألف كتاب. لأنه بالرغم من تعرض هذه المكتبة للنهب المتكرر في أيام الفاطميين إلا أن صلاح الدين عند استيلائه على مدينة القاهرة أعطى وزيره الفاضل مابين مائة ومائة وعشرين ألف كتاب واستمر بيع الباقي من محتويات هذه المكتبة في المزاد مرتين كل أسبوع ولمدة عام كامل^{(١١٨)*}

ومن أجل جعل استخدام هذه المكتبات سهلا وميسورا فقد جعلت محتوياتها في فهارس ونشرات وهذا الإجراء ينطبق على مكتبات قرطبة^(١١٩) والري^(١٢٠) وبخارى^(١٢١) وشيراز^(١٢٢)، أما بالنسبة

* من الواضح أن العبارة الواردة أعلاه لا تخلو من بعض

الخلل إذ كيف للمقرئ المتوفي سنة ٨٤٥هـ أن يلتقي بمن خدم

القاضي الفاضل المتوفي سنة ٥٩٦هـ !!! (المترجم).

(١١٩) ابن خلدون، تاريخ، ج ٤، ص ١٤٦؛ المقرئ، نفح الطيب، ج ١، ص ٢٥٠.

(١٢٠) ياقوت، إرشاد، ج ٢، ص ٢٥١.

(١٢١) Nicholson, Literary History of the Arabs, p. 266

(١٢٢) المقدسي، ص ٤٤٩.

لهذا السبب فإن شبرنجر (Sprenger) يعتقد أن ابن النديم مؤلف الفهرست، قد جمع معلوماته المتعلقة بالتراجم والمصادر من بعض مثل هذه الفهارس وخاصة مقتطفات من المؤلفات الإغريقية والفهلوية والهندية لكن عندما يقوم المرء بمراجعة هذا العمل المهم وخاصة الأقسام الأولى منه يتبين له بأنه كتاب تحليلي منطقي وليس مجرد كتاب فهارس.

للتعرف على الآراء المختلفة حول الموضوع انظر:

Kremer, Kulfurgeschichte; Browne, Literary History of Persia

= and Brockelmann, Geschichte der. Arabischen Literature.

الحصول على الكتب (النسخ): الخليفة العزيز في القاهرة^(١٢٨) والحكم في الأندلس^(١٢٩) والمؤرخ الواقدي (ت ٢٠٨هـ/٨٢٣م)^(١٣٠)، وكذلك العالم الأندلسي ابن مطرف وآخرون حين يعوزهم الحصول على الكتاب الذي يريدونه.

وللمكتبات الكبيرة الخاصة وكذلك العامة خزائنها وخدامها، ونجد في بعض الأحيان أن من بين هؤلاء مؤلفين مرموقين وعلماء. فابن مسكويه المؤرخ (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م)، كان خازنا لمكتبة الوزير أبي الفضل بن العميد صاحب الري^(١٣١)، وقد كان المؤرخ ابن الساعي (ت ٦٧٤هـ/١٢٧٥م) خازناً لمكتبة المستنصرية ببغداد^(١٣٢)، أما ابن سينا فكما أشرنا إليه من قبل كان خازنا لمكتبة الأمير الساماني، نوح بن منصور في بخاري^(١٣٣) وأخيراً فقد كان المؤلف علي بن محمد الشابشتي خازنا لمكتبة الخليفة الفاطمي العزيز^(١٣٤). وكان يستحيل على خازن المكتبات العامة الكبرى أن يعمل بمفرده، لذلك فقد كانت القاعدة أن يعمل تحت إدارته واحد أو أكثر من الخزان المساعد. وفي الحقيقة فإنه بالرغم من أن خازن المكتبة كان المسؤول الرئيس عن إدارة الكتب وتصنيفها، فقد كان يطلب منه أن يبلغ الناس عن شؤون المكتبة وأن يشرف على إعارة الكتب ومناولتها للطلاب، حيث لم يكن بوسع المستخدمين القيام بمثل هذه الأمور. إذ أنه يتوجب على من يشغل

لتزويد المكتبة بالكتب فإن ذلك يتم عن طريق شراء المخطوطات أو عن طريق نسخها بوساطة النساخ الموظفين لأجل هذا الغرض.

لقد أنفق مؤسسوا هذه المكتبات مبالغ طائلة من المال من أجل الحصول على كتب جديدة، وقد كان طموح واعتزاز كثير منهم أن يكون أحدهم هو المالك الأول لكتاب أحد المؤلفين المشهورين، ومن أجل ذلك فإن أمراء مثل الحكم في الأندلس^(١٣٥)، وبنو عمار في طرابلس^(١٣٦)، قد وظفوا مختصين وتجارا لجلب الكتب من مختلف الأصقاع. ومن المحتمل أن بعض مؤسسي المكتبات أو مديريها يحصلون على الكتب في مبيعات المزاد الذي يعتبر أحد الوسائل المتبعة لدى الأفراد. وبالإضافة إلى الشراء المباشر للكتب فقد جرت العادة أيضاً بأن يعمل نسخ من الكتاب المراد الحصول عليه. ومن أجل هذا الغرض فقد خصصت المكتبات الكبيرة حجرة فيها للنسخ ووظفت بها عدداً من النساخ. وفي بعض الأحيان يعمل النساخ لحسابه الخاص، وفي أحيان أخرى فإن عدداً من النساخ يكتبون مايملى مباشرة، حتى يتمكنوا من الحصول على عدة نسخ من العمل الأصلي. لقد قيل أن مكتبة طرابلس قد وظفت مائة وثمانين ناسخاً، ثلاثين منهم لا يفترقون عن العمل ليل نهار^(١٣٧).

مثل هؤلاء قد وظفوا للعمل أيضاً في مكتبات القاهرة^(١٣٨) وشيراز^(١٣٩) ولقد اتبع الأسلوب نفسه في

ربما أننا نجد واحداً أو أكثر من هذه الفهارس في مكتبة برلين تحت

الأرقام ٢١، ٢٦ وبالتأكيد فإن كتاب كشف الظنون لأحاجي خليفة يحتوي على مثل هذه الفهارس، ولو أن مؤلف كشف الظنون يعتبر متأخراً نسبياً حيث توفي في (١٠٦٩هـ/١٦٥٨م).

(١٢٣) المقرئ، نفح الطيب، ج١، ص ٢٤٩؛ ابن خلدون، تاريخ، ج٤، ص ١٤٦.

(١٢٤) ابن الفرات، تاريخ، مخطوطة فينا، ٢٨ / ١.

(١٢٥) ابن الفرات، تاريخ، ٢٦ / ١.

(١٢٦) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٥٨.

(١٢٧) ياقوت، إرشاد، ج٥، ص ٤٤٧.

(١٢٨) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٠٩.

(١٢٩) ابن خلدون، تاريخ، ج٦، ص ١٤٦.

(١٣٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٨.

(١٣١) ابن بشكوال، الصلة، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(١٣٢) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج٢، ص ٢٨٦.

(١٣٣) Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, No. 354 : الصفدي، ١١١.

١٢ب.

(١٣٤) Nicholson, *Literary History*, p. 265

* في النص الانجليزي ورد اسم نوح بن منصور (ناح بن منصور) وهذا الخطأ والصحيح ما أثبت في الترجمة (المترجم).

(١٣٥) ابن خلكان، ج١٠، ص ٤٨٢.

(١٣٦) ياقوت، إرشاد، ج٦، ص ٣٥٨؛ الصفدي، ص ٢٦؛ ابن الطقطقا،

الفخري، ص ٤٥٠؛ المقدسي، ص ٤٤٩؛ المقرئ، الخطط، ج١،

ص ٤٥٨.

هذا المنصب أن يكون قادراً على القراءة. بينما كان المستخدمون العاديون أميين. وقد وصلت إلينا معلومة مثيرة بهذا الخصوص، فقد كانت مسؤولية مناولة الكتب في مكتبة دار العلم ببغداد مناطة بجارية سوداء اسمها توفيق. (١٣٧)

أما إدارة مؤسسات كهذه فقد كانت تكلف مبالغ كبيرة، وخصوصاً أن جميع المكتبات تقريباً تزود الطلاب بالورق والحبر والأقلام. (١٣٨) وبإلقاء نظرة على المبالغ المقررة لاحتياجات مكتبة في القاهرة في أيام الحاكم بأمر الله، يتبين لنا أن النفقات على هذه المؤسسة لم تكن بالقليلة حيث جاءت كما يلي :

١٠ عشرة دنانير ثمن حصير عبداني.

٩٠ تسعون ديناراً ثمن ورق النسخ.

٤٨ ثمانية وأربعون للخازن (ربما كان راتبه).

١٢ إثنا عشر ديناراً ثمن الماء.

١٥ خمسة عشر ديناراً للفراشين.

١٢ إثنا عشر ديناراً للورق والحبر والأقلام.

١ دينار واحد لإصلاح الستارة.

١٢ إثنا عشر ديناراً لإصلاح الكتب واستبدال ما يسقط من ورقها.

٥ خمسة دنانير ثمن لبود للفراش في الشتاء.

٤ أربعة دنانير ثمن طنافس في الشتاء.

وقد كانت المكتبات العامة الكبرى مفتوحة للجميع دون تمييز. وفوق ذلك فإن المصادر تؤكد باستمرار على أن بإمكان أي إنسان يستطيع القراءة أن يستفيد من تلك المكتبات. لذلك فقد كان يسمح

بالدخول مجاناً لمكتبات طرابلس (١٤٠) والقاهرة (١٤١) وشيراز (١٤٢)* والموصل. (١٤٣) أما بالنسبة لمكتبة الخليفة الحكم في قرطبة، فإن المصادر لا تتحدث عنها بوضوح من حيث كونها عامة أم لا، وليس هناك نص صريح يدل على أن المكتبة كانت مفتوحة للجمهور. ولكن عبارة مثل: (لقد كان الحكم كريماً تجاه الناس، جمع كتباً كثيرة). (١٤٤) يبدو أنها تشير إلى كون المكتبة عامة. لأنه إذا كان الخليفة قد كون مكتبة خاصة لنفسه فإنه من العسير القول بأنه قدم خدمة للجمهور حتى ولو كان حقاً مايعتقده السيد ريبيرا (Ribera) (١٤٥) بأن الخليفة سمح لبعض العلماء بارتياح مكتبته لأنه في مثل هذه الحالة يمكن اعتبار العالم المتواضع محمد بن حزم أكثر كرماً من الخليفة تجاه الجمهور، حيث إنه سمح للكثير من علماء قرطبة بالاستفادة من مكتبته والعمل فيها والشيء نفسه يمكن أن يقال عن علي بن يحيى المنجم وغيرهم كثير. (١٤٦)

وحتى يكون استخدام الكتب سهلاً وميسوراً بالنسبة للعلماء والطلاب فقد سمحت المكتبات العامة بالإعارة الخارجية مقابل مبلغ من المال في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى دون مقابل، ومثال على ذلك المكتبة الضميرية في مرو حيث إن ياقوت الحموي قد استعار منها مائتي مجلد (١٤٧)، كما أن الكثير

(١٣٩) المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٥.

(١٤٠) ابن الفرات، تاريخ، ١٢٨.

(١٤١) المقرئزي، الخطط، جـ ٢، ص ٤٥٨.

(١٤٢) المقدسي، احسن التقاسيم، ص ٤٤٩.

* يقول المقدسي عن هذه المكتبة التي أشارت إليها بنتو بأنها عامة (لا يدخلها إلا وحيه) ربما المقصود بهذا التعبير أنها ليست مكتبة عامة كما تظن بنتو. (المترجم).

(١٤٣) ياقوت، إرشاد، جـ ٢، ص ٤٢.

(١٤٤) ابن خلدون، تاريخ، جـ ٤، ص ١٤٦.

(١٤٥) Ribera, Laensenanza entre les Musulmanes, p. 94

(١٤٦) الإحالة هنا ساقطة (المترجم).

(١٤٧) الإحالة هنا ساقطة وقد عثرنا عليها عند ياقوت، معجم البلدان، جـ ٥، ص ١١٤ (المترجم).

(١٣٧) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران (طبعة القاهرة، ١٣٢١هـ)، ص ٧٣. خازن المكتبة، أبو منصور، محمد بن علي هونفس الرجل الذي وجه له أبو العلاء رسالة في (رسائل أبي العلاء) تحقيق مارجليوت. وهو نفسه الذي خاطبة أبو العلاء في إحدى قصائده في (سقط الزند) جـ ٢، ص ١٢١ وهو في غالب الأمر الشخص نفسه الذي تكلم عنه ياقوت في معجمه: إرشاد، جـ ٦، ص ٣٦٠. ومن المؤكد أن مارجليوت قد جانب الصواب في تعريفه له في حاشية صفحة ٣٥٨ حيث خلط بينه وبين رجل آخر يعرف بأبي منصور ابن أحمد بن طاهر والذي كان خازناً لمكتبة دار العلم والذي توفي في سنة ٥١٠هـ، ١١١٦م، أي بعد ستين عاماً من وفاة أبي العلاء.

(١٣٨) المقرئزي، الخطط، جـ ١، ص ٤٥٩؛ ياقوت، إرشاد، جـ ٢، ص ٤٥٠.

بفرض اجتثاث كل شيء عمله المغلوبون. لهذا فقد اختفت تدريجيا كل هذه الثروات الفكرية الهائلة، وليس من النادر أن تجد أخبارا عن ضياع هذه المكتبة أو تلك. ومن أكثر حالات ضياع المكتبات شيوعا التهام النيران لها. فكذا كانت نهاية مكتبة سابور بن اردشير في بغداد التي لم تعش طويلا بعد رحيل مؤسسها الذي توفي عام ٤١٦هـ/١٠٢٥م، حيث أحرقت المكتبة والحي الذي تقع فيه على يد جند السلطان السلجوقي المنتصر طغرل بك.^(١٥١) وقد حدث الأمر نفسه أو ما يشابهه للكثير من مكتبات بغداد الأخرى والتي قد أحرقت أو دمرت على يد التتار بقيادة هولاكو، لذلك فقد محى كل أثر لها من الوجود.^(١٥٢) وكذلك بالنسبة لمكتبات غزنة التي أحرقتها قوات الأمير الغوري حسين عندما خربت المدينة (٥٥٠هـ/١١٥٥م).^(١٥٣) وحدث المصير نفسه لمكتبات مرو حين خربها التتار (٦٠٦هـ/١٢٠٩م).^(١٥٤) وكذلك فقد صارت نيسابور أكواما من الرماد على يد الغزاة الأتراك في عام ٥٤٨هـ/١١٥٣م.^(١٥٥)

أما مكتبة الري فقد كان مصيرها أقل شؤما حيث إن الغازي محمود أحرق فقط تلك الكتب التي كانت ضد المذهب السني الذي كان السلطان نصيرا متحمسا له.^(١٥٦) وعلى العكس من ذلك فإن مكتبة

غيرها من المكتبات قدمت التسهيلات نفسها لروادها حتى أن المؤرخ الأندلسي ابن حيان (ت ٧٤٥هـ/١٣٤٣م) قرر عدم شراء الكتب لأنه حسب قوله: (استطيع استعارة أي كتاب من أية مكتبة، بينما لو أردت أن اقترض نقودا لشراء الكتب لم أجد من يقرضني)^{(١٥٨)*} ولكن ليس كل الناس أسخياء في كتبهم، فبعض الذين يقفون كتبهم يشترطون شرطا بأن الكتب يجب ألا تعار خارج مكانها تحت أي ظرف من الظروف، وهذا ما فعله ابن حيان قاضي نيسابور.^(١٥٩) وكثير من الكتب التي أعيرت لم تعد إلى المكتبة التي استعيرت منها، لذلك فإن الرباط صاحب حلب (ت ١٢١٦هـ/١٨٠١م) قد صرخ من الأعماق قائلا: (لا تعر كتابا قط ولكن اعتذر أو خذ رهنا في المقابل فذلك تصرف عادل، إذا لم تعر كلامي اهتماما فإنك ستخسر الكتاب بلا شك) وقال ابن الصارم: (ت ٩٦٤هـ/١٥٥٦م) (أي إنسان يستعير مني كتابا ثم لا يعيده فانه لنيم بل وضع وخائن).^(١٥٠)

مصير المكتبات

بعد كل هذا فإن حياة هذه المكتبات وتغير الحكومات المدهشة لم تكن طويلة. والسبب في ذلك هو إهمال المشرفين عليها وتغيير الحكومات. يضاف إلى ذلك الأعمال التخريبية التي يلجأ إليها الغزاة،

عادة عن طريق الاستعمارة أو عن طريق عديمي الأمانة من المشرفين على هذه المكتبات. أتمنى أن أعود إلى الكتابة عن هذا الموضوع في وقت لاحق (ك).

(١٥١) ابن الأثير، الكامل، ج٩، ص ٢٤٦، ج١٠، ص ٥: ياقوت، إرشاد، وهو يضع هذه الحادثة في سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥م.
(١٥٢) القلقشندي، صبح الأعشى، ج١، ص ٤٦٦: انظر ملاحظاتي أعلاه (ك).

(١٥٣) ابن الأثير، الكامل، ج٩، ص ٢٩٧.

(١٥٤) ياقوت، البلدان، ج٤، ص ٥٠٩.

(١٥٥) ابن الأثير، الكامل، ج١١، ص ١٢٠.

(١٥٦) ياقوت، إرشاد، ج٢، ص ٣١٥.

Wustenfeld, "Die Schaficiten", *Göttingen Academy*, Vol. 37, p. (١٤٨)

152

(عبارة أبو حيان هذه توجد أيضا في ترجمته الموجودة في الدرر الكامنة)

* هو أبو مروان حيان بن خلف بن حيان وليس كما ورد في النص أبو حيان. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان تحقيق احسان عباس (بيروت، دار صادر، ١٩٦٩)، ج٢، ص ٢١٨-٢١٩ (المترجم).

Wustenfeld. *Geschichtsschreiber* Ho. p. 409. (١٤٩)

Weil, *Arabicche Verse uber das Ausleihen Von Buchern* Is- (١٥٠)

Lamica 2nd series Iv 556 - 561

من الممكن أن يكتب فصل طويل عن سرقات كتب الوقف والتي تتم

والأدب. لقد كان يوجد فيها من القرآن فقط خمسون ألف مصحف وثمانون ألف نسخة من التفاسير.

لقد قال لي والدي: إن هذه المكتبة كانت من عجائب الدنيا وقد اعتنى بها بنو عمار عناية عظيمة. لقد كان موظفا بها مائة وثمانون ناسخا، ثلاثون منهم كانوا يعملون ليل نهار، وكان الجميع يتقاضون مكافآت سخية. وقد كان لبني عمار وكلاء في كل البلاد يشترون لهم الكتب المختارة. كما أصبحت طرابلس جميعها في عهدهم دار علم قصدها الطلاب والعلماء من كل الأقطار، وقد ازدهرت في ظل بني عمار جميع العلوم خصوصا المذهب الإمامي، وفي الواقع فإنهم قد أعادوا الحياة لهذا المذهب ولاتباعه. وعندما دخل الفرنجة طرابلس واستولوا عليها قاموا بإحراق دار العلم، والسبب في إحراقها أن قسيسا (عليه لعنة الله) عندما رأى كل هذه الكتب خرج عن طوره، وقد حدث أن دخل في الغرفة المخصصة للقرآن الكريم (قسم المصاحف) فالتقط كتابا ونظر فيه فإذا هو مصحف، ثم أخذ كتابا آخر ونظر فيه فإذا هو مصحف أيضا، فاستمر يقلب حوالي عشرين كتابا فإذا بها كلها مصاحف. عند ذلك صرخ قائلاً: كل ما يوجد في هذه المكتبة هو مصاحف المسلمين^(١٦٢). وبعد ذلك قاموا بحرقها ولم ينج منها إلا القليل من الكتب التي حملها الفرنجة معهم. لعن الله من ذهب منهم إل جهنم ومن بقي ولعن أولئك الذين لا يزالون منهم في أراضي المسلمين^(١٦٣) *

شيراز الغنية قد تدهورت تدريجيا وفي وقت خليفة مؤسسها أهملت إهمالا شديدا وقد شكوا أحد النساخ وهو ابن البواب، إلى السلطان بهاء الدولة، الفوضى التي كانت سائدة في تلك المكتبة والتي بلغت أن جزءا من أجزاء القرآن الثلاثين التي خطها الخطاط المشهور ابن مقلة قد فقد واحتاج الأمر إلى وقت طويل من أجل ترميم ذلك الجزء لتكتمل بذلك النسخة^(١٥٧) وحتى مكتبة بني عمار في طرابلس لم تسلم من الحريق، ولكن الذين أحرقوها هذه المرة ليسوا تتارا ولا أتراكا بل عصابات مسيحية^(١٥٨). والحقيقة أن هذه المكتبة قد أحرقها جند الإفرنج بكاملها في الحملة الصليبية الأولى (٥٠٣هـ/١١٠٩م)، وقد سجل لنا هذه الحقيقة المؤرخ ابن الفرات (ت ٨٠٧هـ/١٤٠٤م) كما يلي:

قال الشيخ يحيى بن أبي حميد النجار الحلبي^(١٥٩)، كان يوجد في طرابلس دار علم ليس في العالم ما يضارع كتبها كثرة ونفاة وجمالا. قال يحيى إن والده أخبره نقلا عن شيخ من طرابلس قوله: لقد كنت مع فخر الملك^(١٦٠) ابن عمار حاكم طرابلس في شيزر^(١٦١) عندما علم بسقوط طرابلس بيد الصليبيين سقط مغشيا عليه وعندما استعاد وعيه قال والدموع تنهمر من عينيه: والله لم أحزن على شيء أعظم من حزني على دمار دار العلم. لقد كانت تحتوي على ثلاثة ملايين كتاب في جميع علوم الدين والقرآن والحديث

(١٥٧) ياقوت، إرشاد، ج ٥، ص ٧ - ٤٤٦.

(١٥٨) بالنسبة لهذه الحادثة، انظر هنري لامانس Henri Lammens الصليبيون ومكتبة طرابلس الشام، المشرق (بيروت، ١٩٢٢)، ص ١٠٧ وما بعدها.

(١٥٩) Historian of the 7,13 th Century cf. Wüstenfeld, Ges- chichsschreiber, No. 316. وهكذا وردت الإشارة إليه عند المؤلف! (المترجم)

(١٦٠) أبو طالب بن عمار، قاضي طرابلس جعل من نفسه حاكما على البلدة في سنة ٤٢٦هـ، وقد خلفه بالحكم ابنه فخر الملك.

(١٦١) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، تحقيق اميدروز، Amedroz (لیدن، ١٩٠٨)، ص ٩٧؛ شيرز: بلدة حصينة بالقرب من حماه لجأ إليها فخر الملك عندما هاجم الصليبيون طرابلس؛ انظر ابن القلانسي،

تاريخ دمشق، ص ١٦٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج ١٠، ص ٣٣٥.

(١٦٢) من هذه الحادثة يلاحظ المرء أن هذا القسيس لم يرقط مكتبة حقيقية حيث ترتب الكتب فيها حسب الموضوعات.

(١٦٣) الترجمة الواردة في النص، ترجمة مباشرة من المخطوطة.

Quatremere في كتابه، Memoires sur L'Egypte (n.p., 1811)، 11.506-7 ذكر النص ولكنه ترجمه بتصرف وقد تبعه جميع مؤرخي الحروب الصليبية المحدثين مثل: ميشود Michaud في كتابه:

Histoire des Croisade 1, 305 and Bibliothèque des Croida 11. 24 and Wilken, Geschishte der Kreuzzge 11.221.

إن الصمت التام للحواليات المسيحية التي سجلت حتى الأمور التافهة قد أغرى بعض الكتاب خصوصا لامانس Lammens في مقالته المشار إليها آنفا بالتشكيك في رواية ابن الفرات أو اعتبارها :

وأتباعه على الهرب من القاهرة، حيث طردهم الجند الأتراك أنفسهم الذين كانوا ساخطين من تفوقهم وسعة نفوذهم. وقد نهبت في هذه الأثناء منازل كثيرة من بينها مكتبة القصر. أما الكتب التي كانت في ما يسمى بالمكتبة الداخلية للقصر، فقد نجت مما حل بالمكتبة الكبيرة، حيث اتضح أن لهذه المكتبة مدخلا سريا.^(١٦٦) وقد انتهت الكتب الأخرى بأن سقطت بيد حاكم الإسكندرية (الذي لا نعلم من هو على وجه التحديد)، ولكن أثناء إعادتها إلى القاهرة نهبا العبيد ثانية. وقد مزق العبيد جلود هذه الكتب ليصنعوا منها أحذية لهم، كما أحرقوا أوراقها وأولا منهم بأنها قد جاءت من قصر السلطان وأن فيها كلام المشاركة الذي يخالف مذهبهم^(١٦٧)، وقد رمى البعض الآخر من الكتب وتبعثرت في كل الاتجاهات. أما البقية التي لم تحرق فقد غطتها الأتربة والغبار وشكلت تلالا تعرف اليوم بتلال الكتب.^(١٦٨)

لم تنته محنة الكتب في المكتبات الفاطمية عند هذا الحد ففي عام ٥٦٧هـ/١١٧١م، أصبح صلاح الدين سيد مصر وشارك هو أيضا في صنع المصير الذي آلت إليه هذه المكتبات كما أشرنا سابقا، فقد أعطى كاتبه القاضي الفاضل مائة ألف كتاب^(١٦٩)

السي. لقد ورد في النص الإنجليزي لتسميه «العبيد» والعبيد الزوج، «Negro Slaves»

بينما لم يرد عند المقرئ أي إشارة لهذه التسميات سوى مرة واحدة حين قال: «... أخذ جلودها عبيدهم وأماؤهم برسم عمل ما يلبسونه في أرجلهم...» (المترجم).

(١٦٨) المقرئ، الخطط، ج٢، ص ٤٠٩.

عبارة (تلال الكتب) تجعلنا نعتقد أنها تشير إلى أكوام من الورق البردي موجودة في ذلك المكان، لكن الكتابات التي تحتويها هذه البرديات ليست عربية ولكنها كتابات بردية قديمة، والكوم «Kom» المشهور لا يزال حتى اليوم مصدرا ممتعا للمعرفة.

(١٦٩) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٠٩؛ ابن خلدون، تاريخ، ج٤، ص ٨.

وعلى العكس من ذلك فإن (أبو شامة) في الروضتين، ج١، ص ٢٠٠، يؤكد أن صلاح الدين قد فوض القاضي الفاضل بالإشراف على اختيار وبيع الكتب التي في القصر حيث أمر القاضي

وقد اعترت مكتبات القاهرة وقرطبة ظروف مشابهة وإن لم تكن بالسرعة نفسها. فعند وفاة الخليفة الحاكم كانت مكتبة القاهرة تحظى بالعناية، حيث إن القاسم على بن أحمد الجرجرائي، وزير الخليفة الفاطمي الذي جاء بعد الحاكم، قد أمر في سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٣م بإعداد فهرس لمحتويات المكتبة بالإضافة إلى إصلاح ما خرب من مجلداتها^(١٦٤)، ولكن سقطت هذه المكتبة تدريجيا فريسة للإهمال وبخاصة في عهد الخليفة المستنصر (٤٢٦هـ/١٠٣٥م - ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، ففي خلال حكم المستنصر وقعت ثورة عنيفة قام بها الجنود السودان المجندون لخدمته ضد الجنود الأتراك الذين كان يقودهم في هذه الحرب الأهلية القائد ناصر الدولة بن حمدان والذي بعد جهود مضنية تمكن من هزيمتهم في سنة (٤٦١هـ/١٠٦٨م) وطلب من الخليفة مكافآت كبيرة له ولأصحابه. وكان أحد الموالين له الوزير أبو الفرج محمد بن جعفر المغربي الذي كوفى بكميات كبيرة من الكتب حملت على خمسة وعشرين جملا، وقد فاقت قيمتها المبلغ الذي كان مستحقا له وهو خمسة آلاف دينار، حيث بلغت قيمة الكتب التي اختارها الوزير أكثر من مائة ألف دينار.^(١٦٥) وفي السنة نفسها أجبر ناصر الدولة

على الأقل رواية مبالغ فيها، من قبل مؤلف عربي أراد أن يخترع حادثة مساوية لحريق مكتبة الإسكندرية.

وفي الواقع فإن رواية ابن الفرات تصور تظلم العرب لفقدانهم لميراثهم الحضاري، بينما المسيحيون الذي لا يعرفون إلا القليل من الثقافة الإسلامية أو حتى كرهوها، قد راوا في تدميرهم لمكتبة طرابلس مجرد حدث يتكرر في مسلسل مستمر، وفي كل مكان ولذلك فهو لا يستحق أي اهتمام خاص.

* في الحقيقة أنني لم أشر على النص الحر في لرواية ابن الفرات عن حريق مكتبة طرابلس، لذلك فقد اضطررت إلى ترجمة النص الإنجليزي ترجمة حرفية (المترجم).

(١٦٤) ابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٤٤٠.

(١٦٥) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٠٨-٤٠٩.

(١٦٦) المقرئ، الخطط، ج١، ص ٤٠٨.

(١٦٧) الفاطميون كما هو معروف جيدا من المذهب الشيعي، بينما أكثرية سكان مصر بما فيهم العبيد المشار إليهم هنا يتبعون المذهب

بينما أمر ببيع الباقي في المزاد العلني حيث كان المزاد على هذه الكتب مرتين في الأسبوع واستمر سنينا كان البيع لا يزال جاريا في عام ٥٧٢هـ / ١١٧٦م. ومن ضمن الذين إشتروا من هذه الكتب المؤرخ والوزير لصلاح الدين، عماد الدين الأصبهاني، الذي على كل حال قد أعفاه سيده من دفع قيمة مشترياته من الكتب. (١٧٠)

كذلك فإن مكتبة قرطبة قد اندثرت بطريقة مزرية. ففي عهد الخليفة الضعيف هشام الثاني تحولت السلطة إلى يد وزيره القوي المنصور محمد بن أبي عامر الذي يكره كل شيء يتناول الفلسفة والاجتهاد الديني أو أي موضوعات مشابهة. وقد دعا هذا الوزير بعض علماء الدين إلى مكتبة الحكم، وطلب منهم تصنيف جميع الكتب ذات الطبيعة المادية أو الفلسفية، حيث أمر بحرق بعضها (١٧١) بينما قذف البعض الآخر في الآبار وخزانات مياه القصر حيث عطبت أخيرا بسبب تراكم الأتربة والحجارة التي ترمي عليها. (١٧٢)

بعد سنين قليلة عندما هددت قرطبة بخطر قوات البربر في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، قام الوزير الواضح مولى المنصور ببيع جزء مما تبقي من المكتبة، كما دمر ونهب الغزاة بعضها الآخر. (١٧٣) أما البقية القليلة الباقية منها فقد نقلت إلى طليطلة حيث إنه من المحتمل أنها كونت المكتبة الفاخرة لبني ذي النون حكام طليطلة، لأن الأندلس بعد وفاة الخليفة هشام الثالث قد تجزأت إلى عدد من الممالك الصغيرة (ملوك الطوائف). (١٧٤)

= الفاضل بأن تنزع أغلفة الكتب الثمينة ويقذف بها في خزانات المياه حتى يتمكن من شرائها بثمن بخس حين ينتهي المزاد، بحجة أنها كتب معطوبة وأنها في الواقع لا تساوي شيئا. (١٧٠) أبو شامة، كتاب الروضتين، ج١، ص ٢٦٨. لقد وردت الإشارة إليه في النص الإنجليزي، ج١، ص ٢٢٨ وهو خطأ والصحيح أنذكر اعلاه. (المترجم).

كما كان القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) مشئوما بالنسبة لاستقلال الخلافة، فقد كان أيضا كارثة بالنسبة للثقافة العربية والمكتبات، ففي الوقت نفسه تقريبا ضعفت هذه المملكة الهائلة وأنهكتها الصراعات المستمرة بين الأمراء الذين توزعوا السلطة فيما بينهم، كما تعرضت للغزو من جانبين عن طريق حركتين كبيرتين لأمتين مختلفتين كلياً في المدنية والديانة (قبائل المغول وجيوش الغرب المسيحية) اللتين كانتا عازمتين على تدمير واجتثاث كل ما هو عزيز ومقدس بالنسبة لعدوهما المشترك (مملكة الإسلام) على أنه بينما تمكن مسيحيو أسبانيا من طرد المسلمين وإحلال حضارتهم محل الحضارة العربية، فقد بدأ وكأنهم لم يتأثروا بها، في حين أن المغول وهم أقل تمدنا قد سمحوا لأنفسهم بالتحول إلى الإسلام، وبالتدرج فإن هذا الدين قد نقل إلى هؤلاء المسلمين الجدد محبة الكتب، فالمملكة المغولية في الهند، كانت الأولى التي شعرت بالحاجة إلى الغذاء الفكري وأصبحت السباق في حماية ورعاية كل العلوم ولذلك فإن مكتبات المدن الكبيرة قد رأت النور حين جمعت البقايا من التراث العربي العظيم، ثم حذا حذوهم الأتراك العثمانيون خصوصا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، حيث كونوا مكتبات عظيمة في عاصمتهم القسطنطينية وكانت معظم هذه المكتبات ملحقة بالمساجد بينما انتقلت النفيسة والمهمة منها إلى ميراث السلاطين أنفسهم.

حاضر المكتبات ومستقبلها

على كل حال ففي القرن التاسع عشر - بل

(١٧١) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص ٣١٤-٣١٥.

(١٧٢) ابن سعيد، الطبقات، ص ٦٦.

(١٧٣) ابن خلدون، تاريخ، ج٤، ص ١٤٦؛ المقري، نفح الطيب، ج١، ص ١٨٠.

(١٧٤) Ribera, *Bibliofles*

وبصورة أكبر في القرن العشرين - انتعشت في الكثير من الأقطار المضطهدة، مشاعر الوطنية والاستقلال، والاعتزاز بالتراث الحضاري الخاص بها. وقد أيقظ هذا أيضا الشعور العالم الإسلامي من سباته. وعلى غرار أوروبا فقد انتعشت وازدهرت كل المظاهر الحضارية، ومنها المكتبات التي بعثت فيها الحياة من جديد وإذا كانت هذه المكتبات الموجودة في العالم الإسلامي تعتبر خطوة صغيرة إلى الامام، نحو إحياء ماضي مجيد، فإنها تمثل بهذا التجديد لحضارة المسلمين، والنزوع لجمع وتنظيم هذه الكنوز الحضارية. فمصر ذات الاتصال الوثيق بأوروبا، كانت الأولى التي شعرت بالحاجة إلى إنشاء مكتبات على الطراز الأوروبي. فالمكتبة الخديوية، المعروفة الآن بدار الكتب الوطنية، كانت قد نظمت على يد مستشرقين المانيين مشهورين هما: سبيتا فولر (Spitta Voller)، ومورتز (Mortz).^(١٧٥) وفي هذه المكتبة جمعت كل نفائس المخطوطات التي كانت مبعثرة في العديد من مساجد القاهرة، ونظمت بطريقة عصرية مبتكرة، بحيث مكنت جميع الدارسين من كل الأمم من استخدامها. ومنذ عين أول مدير أوروبي لها وهو سبيتا، فقد تكونت فيها هيئة من النساخ المدربين الذين يستطيعون استنساخ نسخ مماثلة تماما للمخطوطات المطلوب الحصول عليها. وحديثا فقد استخدمت الوسيلة الأكثر ملاءمة وهي التصوير.

(١٧٥) لقد عهد إلى المستشرق الإيطالي جريفي (Griffini) بمسؤولية تنظيم المكتبة الملكية في القاهرة، ولكنه لم يتمكن من أكمل مهمته بسبب وفاته في مايو ١٩٢٥ م. (ومنذ ذلك الوقت فقد عهد إلى البروفيسور جين ديني "Jean Deni" بالعمل بالمهمة نفسها وحسب معلوماتي فإنه لا يزال يعمل «ك»).

(١٧٦) الملفوف، الخزانة التيمورية في

Review of Arab Academy III, 225 ff. هكذا ورد في حاشية النص

(الترجم).

لقد سمح تيمور باشا بكرمه العظيم للطلاب باستخدام مكتبته الخاصة والتميزة بمخطوطاتها العربية النادرة، كما سمح بالتصوير أيضا. ومكتبة أخرى مشابهة لها هي مكتبة أحمد زكي باشا في الجيزة والتي تعتبر غنية بموجوداتها من المخطوطات

إلى جانب هذه المكتبة العامة، فإن مصر تباهي بما لديها من المجموعات الخاصة من المخطوطات الثمينة، ومن بين أهم هذه المجموعات مجموعة أحمد تيمور باشا، الذي يعتبر واحدا من أعظم مثقفي مصر الحديثة.^(١٧٦) وكذلك فإن القسطنطينية لم تتخلف عن هذه الحركة، لأنها وكما - ذكر سابقا - لديها ماتباهي به من المكتبات المزدهرة، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وقد شرع حديثا في تصنيف وفهرسة هذه المجموعات المتفرقة من المخطوطات الموجودة في الكثير من المساجد والمدارس وتصنيفها في فهرس ضخم يتكون من أربعين مجلدا^(١٧٧)، ولكن هذا الفهرس قد أهمل لسوء الحظ ذكر الكثير من المخطوطات. أما كنوز المخطوطات النفيسة بالنسبة للطلاب، فهي مكتبات كوبرولو (Koprulu) ويني جامع (Yani Jami) وتوب قابو سراي (Top Gapo Sarai) وحميدية (Hamidiyeh) بالإضافة إلى المكتبات الأخرى التي وجد فيها بعض من أنفس وأثمن المخطوطات العربية. ومن المؤكد أن حكومة الجمهورية التركية سوف تعتبر أن من واجبها حفظ هذه الكنوز وجعل استخدامها بالنسبة للدارسين الأوروبيين أكثر يسرا من ذي قبل. وحديثا فقد فرض التأثير الغربي نفسه في بلاد الشام بقوة ففي بيروت وبجانب كثير من المكتبات الصغيرة^(١٧٨) ومن خلال جهود الآباء

النادرة الصورة التي أخذت من مكتبات القسطنطينية. وصاحب هذه المكتبة، مساو في سخائه وكرمه لتيمور باشا حيث سمح للأفراد بالاستخدام الحر لكنوز مكتبته (ك).

(١٧٧) فهرس مكتبات القسطنطينية، قد طبعت ولكنها أهملت ذكر الكثير من المخطوطات المرغوبة والكثير من المخطوطات المتميزة يحتاج إلى إعادة اكتشاف هذا مذكرته المجلات الألمانية (ك).

(١٧٨) طرازي، دار الكتب الكبرى في بيروت في Review of Arab Academy II, 18

الملفوف، الخزانة البلرودية، نفس المصدر، ج ٥، ص ٢٢ وما بعدها. ثلاث كراسات من فهرس المكتبة النيسوعية قد طبعت حتى الآن، وهذه الفهارس تشير إلى العديد من المخطوطات القيمة (ك).

اليسوعيين المشرفين على جامعة القديس يوسف، أمكن تكوين مجموعة مهمة من المخطوطات. أما دمشق فقد كان يوجد فيها منذ سنة ١٨٧٠م تقريباً الكثير من المكتبات والفضل في ذلك يعود إلى حاكمها البعيد النظر، مدحت باشا، حيث كان المشجع الأول لهذه الحركة.^(١٧٩)

أما مكتبات بغداد، عاصمة العراق ومقر الخلافة في يوم من الأيام فقد قاست منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وبصورة خاصة خلال الخمسين سنة الماضية، حالة من التدهور والضياع يرثى لها، فإن الفيضان ووباء الطاعون وأخيراً وليس آخراً بيع المخطوطات للأوروبيين قد شتت المخطوطات بالكامل تقريباً. في سنة ١٩٠٩م كان لا يزال ثمة مكتبات ملحقة بالمساجد ولعل أكثرها أهمية هي تلك الملحقة بمسجد الشيخ عبد القادر الجيلاني.^(١٨٠) أما اليوم فإن حركة ثقافية مهمة قد شقت طريقها هناك أيضاً وبصورة رئيسة وتحت رعاية العالم الكبير الأب انستانس الكرمل، الذي يعتبر نفسه مالكا لمجموعة قيمة من المخطوطات.

أما بالنسبة للمكتبات الموجودة في المدن الرئيسية في الجزيرة العربية مثل مكة والمدينة^(١٨١) فهي ليست معروفة كثيراً، ومن المؤكد أنها تحتوي على مواد غاية في النفاسة، هذا إذا كان لنا أن نحكم عليها من خلال

(١٧٩) الزيات، خزائن الكتب في دمشق (القاهرة، ١٩٠٢م).

(١٨٠) Louis. Massignon Etude sur les manuscrits des Bibliothèques de Baghdad, *Revue du Monde Musulman* 1908-1909? VIII, 233 ff

(بأمر من الحكومة العراقية تم جمع المخطوطات الموقوفة في العديد من المساجد ووضعت في مكتبة الدولة. ولقد أخبرني صاحب السعادة جعفر باشا بأنه أمكن انقاذ ١٠٪ فقط من كتب الأوقاف) (ك).

(١٨١) إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين (القاهرة، د.ت) ج١، ص ٢٢-٢٣.

من التحريات التي أجريتها مع بعض علماء المسلمين الذين قد

النسخ التي عملها الشيخ الشنقيطي وآخرون للكونت لاندبيرج (Count Landberg). وفي اليمن وخصوصاً صنعاء فإنه لا يزال فيها مجموعة كبيرة من المخطوطات، وقد تمكن التاجر اللمباردي كابروتتي (Caprotti) وعلى فترات، من الحصول على مجموعة كبيرة من المخطوطات اليمنية التي تشكل الآن مجموعة مهمة في مكتبة امبروزيان في ميلانو (Ambrosian Library)، وقد بدأ البروفيسور جريفيني (Griffini) يعمل فهرساً خاصاً لهذه المجموعة، ولكن رحيله المفاجيء حال دون إكمال هذا المشروع.^(١٨٢) كما جاء أيضاً من اليمن مجموعات أصغر من الأولى، حيث تحفظ الآن في برلين، والمتحف البريطاني في لندن.

ولعل العلاقة الودية بين إيطاليا واليمن تجعلنا نأمل باليوم غير البعيد الذي يكتشف فيه هذا الجزء النائي من العالم العربي على أسس علمية.

وتحت التأثير الفرنسي فقد أنشئت مكتبات في مدن تونس والجزائر والمغرب، وقد بدأت تتسع ويزداد حجم محتوياتها تدريجياً عن طريق التزويد المستمر. وفي الوقت الحاضر فإن لدينا بعض المكتبات هي: مكتبة جامعة الزيتونة في تونس، ومكتبة الجزائر، والمجموعة الثمينة في مدرسة تلمسان، وكذلك الرباط التي قد صدر حديثاً فهرس عن محتويات

استخدموا مكتبات المدينة تبين لي أن كمية المخطوطات هناك كبيرة جداً ولكنها تحتاج إلى وقت طويل قبل أن تكون في متناول الجميع (ك).

(١٨٢) L. Beltrami, Augenio Griffini Bey وهكذا ورد في حاشية النص. (الترجم).

(وفي اليمن كذلك تنظيم جديد قد بدى به حديثاً، عبد الواسع اليماني، تاريخ اليمن (القاهرة، ١٣٢٦هـ)، ص ٢٧٤ تحت أحداث سنة ١٣٤٤هـ قام الإمام يحيى بحفظه الله ببناء مكتبة كبيرة في صنعاء وجمع فيها الكتب الثمينة في كل فروع المعرفة، كما جلب إليها - بالإضافة إلى ذلك - مكتبات الأوقاف القديمة في صنعاء حيث انقذها بذلك من الأيدي العابثة).

المخطوطات لا يجب فقط إنقاذها من الدمار والضياع وجمعها في مؤسسات كبيرة، ولكن يجب تصنيفها موضوعيا وبطريقة صحيحة، وفي حالة الضرورة تصور حتى يمكن دراستها في أنحاء أخرى في العالم.

من أجل هذا الغرض فإنه يجب على المستشرقين الغربيين وعلماء الشرق التعاون فيما بينهم، حيث يوظف المستشرقون طرقهم العلمية، بينما يستخدم علماء الشرق معرفتهم العلمية للغة والتقليد الثقافي لأقطارهم، وبهذه الطريقة فإن دراسة الثقافة والحضارة العربية التي أظهرت في السنوات الأخيرة تطورا كبيرا، يمكن أن تستمر بنجاح.

مكتبتها^(١٨٣) وفي الهند أيضا توجد مجموعات عظيمة من المخطوطات في المدن الكبيرة، مثل مدراس وبومباي ومدن البنغال والبنجاب، حيث تتواصل بفخر (بمساعدة إنجلترا) الحركة التي استهلتها الأسرة المغولية الحاكمة في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين^(١٨٤) لكن كل ما تم انجازه حتى الوقت الحاضر من أجل حفظ المخطوطات في الشرق لا يعتبر كافيا. فالكثير من المخطوطات النفيسة لا يزال مبعثرا في كل مكان، وفي بعض الأحيان في يد مواطنين من المحتمل أنهم لا يدركون حتى قيمتها، أو أنها توجد في مساجد صغيرة، أو مدارس حيث تبقى مدفونة وغير معروفة. هذه

عقيا في مكتبات الغرب. ولحسن الحظ فإنه بالتدريج قد بدأت هذه الكنوز تعرف عن طريق الفهارس المناسبة. ولكن الكثير من الكنوز الأخرى لا تزال تقريبا غير معروفة. ومكتبة وزارة الهند تمتلك من المخطوطات العربية ثلاثة آلاف مخطوطة تقريبا كانت ذات يوم جزء من المكتبة الملكية في دلهي وهي لا تزال غير مفهرسة. توجد أيضا إضافات كبيرة ومهمة في المتحف البريطاني «ألف مخطوطة تقريبا غير مصنفة وكذلك في برلين»^(١٨٥).

(١٨٣) E. Levi-Provencal, Catalogue de Manuscrites Arabes de al Medrsa de Rabat (Paris, 1921).

(١٨٤) L. Bouvat, "Les sociétés, les publications officielles des Bibliothèques de L'Inde" *Revue du Monde Musulman*, IV. 599, ff.

لم تتحدث المؤلفة هنا بما فيه الكفاية عن الكميات الضخمة والشمية من الكتب العربية الموجودة في المكتبات العامة في الهند والتي تحتوي على الكثير من الكنوز والتي يعتبر بحث المرء عنها

دراسة حول «كتاب تاريخ بخارى»، لأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي

٢٨٦ - ٣٤٨هـ / ٩٥٩م

للدكتور محمد سالم بن شديد العوفي

ملخص البحث : تتناول هذه الدراسة مصدراً يعتبره الباحثون من أقدم ، وأهم المصادر التي تحدثت عن تاريخ وجغرافية بلاد ما وراء النهر ، وبصفة خاصة إقليم (بخارى) . وأهم ما تتضمنه الدراسة : التعريف بموضوع الكتاب ، ما تعرض له من ترجمة وتهذيب وتلخيص للتهذيب ، اهتمام الباحثين بنشره ، خاصة المستشرقين منهم ، الذين ترجموه إلى لغاتهم ، مثل الإنجليزية ، والروسية ، التحقق من اسناد موضوعاته ، ورواياته ، أى مايمكن اسناده للنرشخي ، وما يمكن اسناده لغيره، التعرف على ظاهرة التعصب لإقليم بخارى ، وتأثيرها على التعامل مع الأحداث وتفسيرها . التأكد من سلامة تلك النظرة من خلال مقارنتها بما ورد في بعض المصادر الأساسية الأخرى ، مثل تاريخ خليفة بن خياط ، وفتوح البلدان للبلاذري ، وتاريخ الرسل والملوك للطبري ، أيضاً ما ظهر في الكتاب من اختلاط الرواية التاريخية بالأسطورة ، ثم ما فيه من أخطاء تاريخية بارزة والتعرف على الصحيح منها

مقدمة

تلك المنطقة وفي مقدمتهم فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد في كتابه (تاريخ تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي)، وأرمينيوس فامبري في كتابه (تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى الوقت الحاضر)، وعندما قرأت الكتاب، وقر في نفسي أن الاعتماد عليه مصدراً أساسياً أمر لا يخلو من مغامرة، تحفها بعض المزالق العلمية التي لو تعرّف عليها الباحث، وتجنب الوقوع فيها، ربما وصل إلى فائدة علمية إلا أنها تبقى فائدة قلقة يعصف بها تيار الشك ذات اليمين وذات الشمال. والتعرّف على تلك المزالق أمر يحتاج إلى دراسة متأنية ومتبصرة، وقد وجدت في نفسي الحماس للمساهمة بجهد المقل في دراسة هذا الكتاب والكشف عما فيه من مزالق، وما يمكن إسناده منه للنرشخي أو لغيره، وقد قرأته أكثر من

الصُّغْد في ظل الحكم الأموي هو أحد الموضوعات التي توافرت لي أخيراً أسباب دراستها، وعند البحث عن مادته العلمية في مظانها المختلفة حرصت على استقائها من أقدم المصادر التي كتبت عن ذلك الإقليم الواقع في الطرف الشرقي من الدولة الإسلامية، وأكثرها دقة وموضوعية.

وقد كان كتاب تاريخ بخارى التي غلب على ظني أهميتها لـ(محمد بن جعفر النرشخي) المتوفي سنة ٣٤٨هـ (٩٥٩م) أحد المصادر التي غلب على ظني أهميتها في دراسة مثل هذا الموضوع، خاصة وأنه حاز على شهرة واسعة لدى بعض الباحثين في تاريخ

مرة، ووجدت أنني أستطيع تسليط الضوء - بعد تعريف موجز بمدينة بخارى - على النقاط التالية: أصل الكتاب، وصور الاختصار والتهديب والزيادات التي تعرض لها، والموضوعات التي عالجها، ثم مايلمس فيه من نزعة تعصب إقليمية وتأثيرها في التعامل مع بعض الأحداث وتفسيرها، مثل النظرة إلى القواد المسلمين الفاتحين لهذا الإقليم ومن تبعهم من العرب واستقروا فيه، التعرف على سلامة تلك النظرة، ومقارنتها بما ورد في بعض المصادر الأساسية في التاريخ الإسلامي التي يغلب على الظن أنها تتمتع بقدر من الموضوعية والدقة مثل تاريخ خليفة بن خياط المتوفي سنة ٢٤٠هـ (٨٥٤م) تقريرا وكتاب فتوح البلدان للبلاذري المتوفي سنة ٢٧٩هـ (٨٩٢م)، وتاريخ الرسل والملوك للطبري المتوفي سنة ٣١٠هـ (٩٢٢م) وما ظهر في الكتاب من تداخل الأسطورة بالمعلومة التاريخية كما هو الشأن في بعض المصادر التاريخية الأخرى، وأخيرا ما فيه من أخطاء تاريخية بارزة، والتعرف على صحتها.

وفي الوقت الذي أقدم فيه هذه الدراسة بين يدي الباحث اعترف له بأن ما قمت به ماهو إلا محاولة قد تضاف إلى ما قام به المعربان الفاضلان الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، ونصر الله مبشر الطرازي من جهد واضح ومثمر في تحقيق الكتاب والتقديم له والتعليق عليه، ويكفي من هذه المحاولة أنها تلفت نظره، وتثير تساؤله، حتى يتحسس طريقه لهذا الكتاب متجنباً ما فيه من مزالق.

ضمن سلسلة ذخائر العرب قدمت دار المعارف بمصر إلى جمهور القراء كتاب (تاريخ بخارى) لأبي محمد بن جعفر النرخشي، أحد الكتاب المتميزين بأناقة الأسلوب، وجمال الكتابة في بلاط الأمير الساماني أبي محمد نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل (٣٣٠ - ٣٤٢هـ / ٩٤١ - ٩٥٤م)، وهو الكتاب الأربعون ضمن هذه السلسلة، وقد عرّبه عن الفارسية، وحققه، وعلق عليه الدكتور أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي.

ومدينة بخارى (بومجكث) من أجمل مدن إقليم الصغد فيما وراء نهر جيحون (امودريا - Amu Darya)، تقع على المجرى الأسفل لنهر زرافشان^(١) يصفها ياقوت الحموي المتوفي سنة (٦٢٦هـ / ١٢٢٨م) بأنها كثيرة البساتين، واسعة الفواكه، ليس بما وراء النهر وخراسان بلدة أهلها أحسن قياما بالعمارة على ضياعهم منهم^(٢).

كما يقول عنها عطا ملك الجويني، حاكم بغداد المتوفي سنة (٦٨١هـ / ١٢٨٢م) «تعد بخارى قبة الإسلام في البلاد الشرقية، وهي في تلك المسارح كمدينة السلام^(٣) تزين سوادها بنور علمائها وفقهائها، وتحلت أطرافها بطرف العالي، وكانت في كل قرن تنتج جمعا من النحارير في كل علم ودين، واشتقاق بخارى من كلمة بخار، وهي باللغة المغانية^(٤) مجمع العلم، وهذه الكلمة «بخار» بلغة الوثنيين والايغوز الختا^(٥) تعني موضع الأوثان في

(١) فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد «بخارى»، بحث منشور في دائرة المعارف الإسلامية، ج٢، ص ٤٠١.

(٢) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ودار بيروت، د.ت)، ج٢، ص ٤٠١.

(٣) بغداد.

(٤) هكذا وردت في كتاب الجويني «المغانية» وربما كان ذلك خطأ مطبعيا أو تصحيحيا حيث قال بارتولد في بحثه عن بخارى: «...»

اسم بخارى هو بخروهي صيغة تركية مغلية للكلمة السنسكريتية - فهارة - ومعناها صومعة أو دير، دائرة المعارف الإسلامية، ج٢، ص ٤٠١.

(٥) يُطلق عليهم أحيانا الخطا، فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمه عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، ط١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ص ٤٧٢.

فقد أصل الكتاب، ولم تبق منه غير صورة مهذبة، وأول تهذيب له ظهر على يد، أبو نصر أحمد بن محمد ابن نصر القباوي^(١٠) عندما ترجمه إلى اللغة الفارسية سنة ٥٢٢هـ (١١٢٨م)، وقد دفعه إلى ذلك ضعف اهتمام الناس في عصره باللغة العربية، ربما تعصبا للفتهم الأصلية، وربما عجزا عن فهم واستيعاب ما كتب بالعربية فحذف منه ما رآه غير مناسب، وقد أكد هذا بقوله: «ولما كان أكثر الناس لا يرغب في قراءة الكتب العربية، طلب مني الأصدقاء، أن أقوم بترجمة الكتاب إلى الفارسية فأجاب الفقير طلبهم، وترجمه في جمادى الأولى سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة»^(١١).

لم يقتصر الأمر على الترجمة فقط، بل تصرف القباوي في الأصل المترجم بالحذف والإضافة، حتى يظهره بصورة تتفق مع روح العصر الذي كان يعيش فيه. «وبما أن النسخة العربية قد احتوت أشياء غير جديرة بالذكر يزداد الطبع مللا بقراءتها فقد حذفت تلك الأشياء»^(١٢)، وقد ذكر فؤاد سركين في كتابه تاريخ التراث العربي أن القباوي استفاد في تهذيبه لكتاب النرشخي، من كتاب خزائن العلوم، لأبي الحسن

معابدهم، وكان اسم المدينة قبل ذلك «بمجكث»^(١). بلغت بخارى قمة مجدها وازدهارها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، التاسع والعاشر الميلاديين، عندما كانت قاعة الملك السامانيين، وما زالت في ازدهار حتى تعرضت للنهب والتدمير على يد المغول، عندما فتحت أبوابها وسلمت لجنكيزخان (٥٤٩-٦٢٤هـ / ١١٥٤-١٢٢٦م) يوم الثلاثاء الرابع من ذي الحجة سنة ٦١٦هـ، فبراير ١٢٢٠م، ولم تستعد شيئا من مكانتها إلا في عهد السلطان تيمورلنك^(٧) المتوفى سنة ٨٠٧هـ (١٤٠٤م) في نهاية القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، عندما اتخذ مدينة سمرقند المجاورة لبخارى قاعة لملكه^(٨).

الف النرشخي أصل هذا الكتاب باللغة العربية سنة ٣٣٢هـ (٩٤٣م)^(٩) وسمّاه تاريخ بخارى أو أخبار بخارى، وقدمه هدية للأمير الساماني نوح بن نصر وفيه ذكر بخارى وملوكها، وبعض الأسر الكبيرة فيها، وأسواقها، وقلاعها، ووصف القرى المحيطة بها، ثم فتحها، وظهور الإسلام فيها، ومعاملة الفاتحين لها، وذكر مساجدها.. الخ.

(١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)، ج١٢، ص ٣٦٥، وكى لسترنج، ص ٥٠٤، ٥٠٦، وبارتولد «بخارى»، بحث في دائرة المعارف الإسلامية، ج٣، ص ٤١٢.

(٩) ذكر أرمنيوس فامبري أن هناك رواية تذكر أن النرشخي ألف كتابه في سنة ٣٣٧هـ (٩٤٨م)، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر، ترجمة أحمد محمود الساداتي (د.م)، ص ١٢.

(١٠) جاء اسمه أبو نصر أحمد بن أحمد بن محمد القباوي عند فؤاد سركين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، وفهمي أبو الفضل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ج١، ص ٥٦٨. وينسب اسمه إلى قباء، وهي إحدى مدن إقليم فرغانة (ياقوت الحموي، ج٤، ص ٣٠٢، وأبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود، كتاب تقويم البلدان، (باريس، ١٨٤٠م)، ص ٥٠٣.

(١١) النرشخي، ص ١٥.

(١٢) النرشخي، ص ١٦، هذا فيما يتعلق بالحذف، أما الإضافة فسنلخص ذلك أثناء استعراضنا لمحتويات الكتاب إن شاء الله.

(٦) أشار كى لسترنج إلى خطأ تهجئة «بمجكث»، وذكر أن الصحيح «نومجكث أو نمجكث، كى لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة وتعليق بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ص ٥٠٤؛ الجويني، عطا ملك، تاريخ الفاتح جهانكشاي (في تاريخ جنكيزخان وألقابه حتى كيوك وحروبهم مع الخوارزميين)، تعريب محمد التونجي، ط١ (د.م، دار الملاح للطباعة والنشر، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ج١، ص ١١٢.

(٧) شكّل ابن عربشاه كلمة تيمورلنك وقال: «بناء مكسورة مثناة فوق، وياء ساكنة مثناة تحت، وواو ساكنة بين ميم مضمومة وراء مهلة»، ابن عربشاه، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي، عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق أحمد فايز الحمصي، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م)، ص ٣٩؛ كما يقول ابن تغرى بردى، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (ت ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م)، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق محمد محمد أمين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م)، ص ١٠٣: «تمر وقيل تيمور، كلاهما يجوز».

(٨) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٢٣هـ /

النيسابوري من القرن السادس الهجري، وأضاف إليه إضافات كثيرة في عصره^(١٣)، كما أشار بروكلمان أن ترجمة أبي نصر أحمد بن محمد القباوي طبعت في طهران بغير تاريخ، إلا أنه يرجح أن يكون عام ١٢٨٠هـ (١٨٦٣م).^(١٤)

صورة التهذيب الثانية التي تعرض لها الكتاب، كانت على يد محمد بن زفر بن عمر سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨م)، وهي صورة أكثر تحريفا من السابقة، لأن محمد بن زفر لم يطلع على النسخة الأصلية للكتاب، وإنما اكتفى بتلخيص النسخة التي ترجمها وهذبها القباوي، فحذف منها وأضاف إليها ما شاء، وأهداها لحاكم بخارى في عصره، الذي جاء في الكتاب أن اسمه عبد العزيز بن الصدر^(١٥) الإمام الحميد برهان الدين عبد العزيز^(١٦)، بينما ذكر ابن الأثير في أحداث سنة ٥٣٦هـ (١١٤١م) ملك الخطا لبلاد ما وراء النهر، بعد هزيمتهم للسلطان سنجر (٥١٣ - ٥٥٢هـ / ١١١٩ - ١١٥٧م) وأشار إلى أنه كان من بين القتلى في تلك الأحداث (الحسام بن عمر بن عبد العزيز بن مازه) الفقيه الحنفي المشهور، كما ذكر في أحداث سنة ٥٥٩هـ (١١٦٣م) أن رئيس بخارى فقيه اسمه (محمد بن عمر بن برهان الدين عبد العزيز، ولعله هو الذي أهدى إليه محمد بن زفر كتابه.

أما الصورة الثالثة فقد جاءت من مجهول لا نملك الدلائل لمعرفة شخصيته، حيث أكمل الكتاب إلى عهد المغول، فتحدث عن استيلاء خوارزم شاه محمد بن السلطان تكش (٥٩٦ - ٦١٧هـ / ١٢٠٠ - ١٢٢٠م)

على بخارى، وتعميره لقلعتها سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م)، كما أشار أيضا إلى استيلاء جنكيزخان على قلعة بخارى في شهر سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م).^(١٧) وقد أشار بروكلمان أن شيفر نشر الكتاب على هذه الصورة في باريس سنة ١٨٩٢م، وكذلك طبع على الحجر في مدينة بخارى سنة ١٣٢٢هـ (١٩٠٤م) وطبع أيضا في مدينة طشقند سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٧م) وذلك على يد المستشرق الروسي ن.س. ليكوشين (N.S.Lykoshin)^(١٨) وقد أشرف المؤرخ الروسي فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد (W.Bartold) على طبع الكتاب باللغة الروسية، واعتمد عليه مصدرا أساسيا في كتابه (تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي)^(١٩) كما اعتمد عليه أيضا أرمنيوس فامبري (Arminius Vambery) في كتابه (تاريخ بخارى).^(٢٠)

يبدو أن شيفر قد انتقى بعض النصوص الفارسية عن تاريخ السامانيين التي ألحقت بالكتاب وترجمها وعلق عليها ونشرها بالفرنسية مع نصوص فارسية أخرى سنة ١٨٨٣م، تحت عنوان (Chresto Mathie Parasne, Paris, 1883)^(٢١)، كما ذكر فؤاد سزكين أنه ثبت للباحث فرى (R.N. Frye) بأن للكتاب ستة وثلاثون مخطوطا، وقد قام فرى بترجمة التهذيب الملخص للكتاب من الفارسية إلى الإنجليزية. ونشره في سنة ١٩٤٥م.^(٢٢)

أما الترجمة العربية التي بين أيدينا فهي أيضا عن النص الفارسي لتلخيص التهذيب الذي قام به

(١٧) ابن الأثير ج ١١، ص ٨٦، ٣١٠، كما أشار بارتولد إلى أسرة آل برهان هذه في كتابه تاريخ تركستان، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

(١٨) بروكلمان، ج ٢، ص ٢٩.

(١٩) بارتولد، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢٠) فامبري، ص ١٢، ١٣.

(٢١) ص ٦ من الكتاب موضوع الدراسة

(٢٢) سزكين، ج ١، ص ٥٦٨

(١٣) سزكين، ج ١، ص ٥٦٨.

(١٤) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ط ٤، ترجمة عبد الحليم النجار (مصر، دار المعارف، د.ت)، ج ٢، ص ٢٨.

(١٥) يذكر بارتولد، أن لقب الصدر، أو صدر جهان وهو بمعنى صدر العالم، حمله رؤساء بخارى من آل البرهان الذين كانوا من سلالة أهل العمائم (أي رجال الدين)، ص ٤٧٦.

(١٦) انظر ص ٤٢ من الكتاب موضوع الدراسة

الوقت الذي نمتلك فيه الدليل الواضح على إسناد بعض الموضوعات أو الروايات للنرشخي أو لغيره، نجد أنه يعوزنا هذا الدليل في حالات أخرى، فيساورنا الشك والقلق في نسبة جميع ما جاء في بعض الموضوعات من معلومات للنرشخي أو لغيره، ونحن في هذا نلجأ إلى بعض عوامل الترجيح، وهي وإن كانت لا تفيد الجزم ولكنها مؤشرات وعلامات، قد يستدل بها. ومن تلك العوامل هو ما درج عليه المهذب والمخلص ومن بعدهما من الإشارة إلى اسم النرشخي في الموضوعات التي تنسب إليه، مثل: يقول محمد بن جعفر النرشخي^(٢٤)، أو ذكر محمد بن جعفر النرشخي^(٢٥)، أو روى محمد بن جعفر النرشخي^(٢٦) أو حكى محمد بن جعفر النرشخي^(٢٧)، أما بالنسبة لغير النرشخي فالوضع مبهم في كثير من الحالات، ومما يزيد الأمر اضطراباً النص على اسم الشخص الذي ذكر هذه المعلومة أو تلك، مثل: ذكر الإمام أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد النيسابوري في كتابه خزائن العلوم^(٢٨)، أو يقول أحمد بن محمد بن نصر^(٢٩)، أو روى أحمد بن محمد بن نصر^(٣٠)، وأحياناً ينص على أن هذا الموضوع أو تلك المعلومة ذكرها محمد بن جعفر النرشخي ناقصة، ويذكر اسم المصدر الذي أخذت منه تلك المعلومة كاملة^(٣١). ولكن في بعض الأحيان لانجد نصاً أو حتى إشارة يمكن الاستدلال بها على نسبة موضوع أو معلومة إلى شخص معين.

وعلى هذا يمكننا أن نقسم محتويات الكتاب إلى ثلاثة أقسام، قسم واضح الإسناد سواء للنرشخي أو المهذب، أو ملخص التهذيب، أو لغيرهم، وربما

محمد بن زفر بن عمر، مع ما لحقه من إضافات على يد مؤلف مجهول بعد ذلك، وقد أضيف إلى الترجمة العربية للكتاب فصل عن تاريخ السامانيين نقله المستشرق شيفر من كتاب (تاريخ كزيدة، لمؤلفه حمد الله بن أبي بكر بن أحمد بن نصر المستوفي القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ - ١٣٤٩م) الفصل الثاني من الباب الرابع)، وقد ألحق شفر هذا النص بالكتاب عندما نشره سنة ١٨٩٢م، فترجم هذا الفصل إلى العربية وألحق بالكتاب - دون الإشارة إلى ذلك - في صفحة العنوان اكتفاء بما ورد في التقديم.

نخلص مما تقدم إلى القول، بأن ما ألفه محمد بن جعفر النرشخي عن بخارى قد تعاقبت عليه الأيدي بالترجمة والتهذيب، وبمعنى آخر فإن ماندرسه من كتاب قد ألف أصله بالعربية، ثم ترجم إلى الفارسية، وقد صاحب هذه الترجمة عملية تهذيب واسعة، زيادة وحذفاً، ثم أن هذا التهذيب لخص وهذب مرة أخرى بالفارسية أيضاً، ثم لحقته بعد ذلك زيادات من مؤلف مجهول إضافة إلى ما زيد عليه حديثاً عن تاريخ السامانيين. كادت هذه الصورة تغطم للمؤلف الأساسي حقه في تأليف هذا الكتاب، وهذا التخوف هو الذي دفع كراتشكوفسكي إلى التأكيد على نسبة الكتاب للنرشخي عندما قال: «وفي الحقيقة أن التنقيحات والاختصارات والزيادات التي لحقت بهذا الكتاب، تبرز بالكاد نسبته إلى النرشخي»^(٢٣).

وقبل استعراض محتويات الكتاب لمعرفة ما يمكن أسناده للنرشخي أو لغيره ممن هذبه أو اختصره أو زاد فيه أود أن أشير إلى قضية مهمة، وهي أنه في

(٢٣) أغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح عثمان هاشم (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧م)، ج١، ص ١٦٨.

(٢٤) النرشخي، ص ٧٦، ٢٣.

(٢٥) النرشخي، ص ٧٤، ٥٠.

(٢٦) النرشخي، ص ٣١، ٦٢، ٧٣، ٨٠، ١٠٣.

(٢٧) النرشخي، ص ٦١.

(٢٨) النرشخي، ص ١٨، ٢٧، ٣٨، ٤١.

(٢٩) النرشخي، ص ٢٩، ١٠٤.

(٣٠) النرشخي، ص ٣٩، ٤١، ٥٥، ٧٤.

(٣١) النرشخي، ص ٩٤.

اشترك أكثر من واحد من هؤلاء في موضوع واحد، وقسم مجهول الإسناد، ولكن فيه من المؤشرات والأحداث ما يمكن معه نفى نسبته للنرخشي، وإن كانت تلك المؤشرات والأحداث لاتعين على نسبته لشخص آخر، وقسم مجهول الإسناد مفتقر للدليل أو الحدث الذي يمكن معه نفى أو نسبته للنرخشي أو لغيره، وهو في هذه الحالة قد يكون لمؤلف الكتاب الأصلي، وقد يكون للمهذب، وقد يكون للملخص التهذيب وقد يكون لآخرين نجهلهم.

ونبدأ بما هو واضح الإسناد فالموضوع الأول عنوانه (جماعة كانوا قضاة في بخارى) ص ١٧ - ٢٢، يمكن إسناده للنرخشي، إلا أنه لم يكن مستقلاً بكل ماجاء فيه من معلومات بل أضيف إليه فصل آخر نقل عن الإمام أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد النيسابوري من كتابه (خزائن العلوم)، وقد نص على أن محمد بن جعفر النرخشي لم يذكر هذا الفصل في كتابه، وهو بعيد عن موضوع القضاة، لأنه يتحدث عن وصف موقع بخارى قبل إنشائها، وكيف تجمع الناس فيه، وقصة الأمير أبروي، وظلمه وتعسفه ثم شيركسور بن ملك الترك بياغو ومن تعاقب عليها من أمراء في ظل الدولة الإسلامية حتى قيام الدولة السامانية على يد إسماعيل الساماني. ونستطيع القول، بأن نصيب النرخشي في هذا أقل من نصيب النيسابوري، إذ أنه يشكل نسبة واحد إلى اثنين من نصيب النيسابوري.

(ذكر سيدة خاتون كانت ملكة بخارى أولادها الذين تولوا الملك بعدها) ص ٢٣ - ٢٦.

هذا هو الموضوع الثاني في الكتاب، وقد أسند إلى النرخشي، حيث جاء في أوله «يقول محمد بن جعفر».

(ذكر بخارى وملحقاتها، وصف مدنها وقراها) ص ٢٧ - ٣٦، بالرغم مما ذكر بأن هذا الفصل ذكره أبو الحسن النيسابوري في كتابه (خزائن العلوم)، إلا أن أحمد بن نصر القباوي أضاف إليه بعض المعلومات، أسندها للنرخشي.

(ذكر سوقا ماخ) ص ٣٨. وأهم ما يشير إليه الحديث عن هذا الموضوع هو الاستمرار في بيع الأصنام في هذا السوق حتى بعد ظهور الإسلام، وانتشاره في المنطقة وقد أسندت مادته إلى النرخشي، وأبى الحسن النيسابوري.

(ذكر أسامي بخارى) ص ٣٩ - ٤٠، جاء في أوله: «يقول أحمد بن محمد بن نصر أن أسماء بخارى كثيرة، وقد ذكرها في كتابه»^(٣٢) باسم «نيمجكت» ثم رأيت عاود ذكرها في موضوع آخر باسم «بموسكت» وفي هذا دلالة أن هذا الموضوع للملخص التهذيب محمد بن زفر مستنداً في معلوماته على ما ذكره أحمد بن محمد بن نصر. ولعل روح العصبية للإقليم التي لا يخلو منها الكتاب قد برزت في هذا الموضوع بشكل واضح ففيه نص حديث طويل موضوع، نقل عن الإمام الزاهد الواعظ محمد بن علي النَوْجَابَازي^(٣٣) منسوب إلى سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه عن رسول الله (ﷺ)^(٣٤) حول فضل خراسان، وما نسب إليه (ﷺ) أنه قال: «اللهم بارك في فاخرة»^(٣٥)، وطهر قلوبهم بالتقوى وزك أعمالهم وأجعلهم رحماء في أمتي».

(ذكر بناء قلعة أرك، بخارى) ص ٤١ - ٤٣، أسند جزء من المعلومات هنا إلى النرخشي وجزء آخر إلى أبي الحسن النيسابوري، إضافة إلى ما زاده أحمد بن محمد بن نصر.

(٣٢) يقصد به فيما يبدو تهذيب كتاب النرخشي

النوحاباذي البخاري، اللباب في تهذيب الأنساب (بغداد: مكتبة المثنى، د.ت)، ج ٣، ص ٢٢٩.

(٣٤) انظر نص الحديث، النرخشي، ص ٣٩ - ٤٠.

(٣٥) يعني بفاخرة مدينة بخارى.

(٣٣) يقول ابن الأثير «هذه النسبة إلى نوحاباذ وهي من قرى بخارى منها أبو الحسن محمد بن أبي نصر بن إبراهيم بن علي

(ذكر آل كئكئشه) (٣٦) ص ٥٠ - ٥١، وهم جماعة من أهل بخارى لهم مكانة وحرمة، ولهم دور عامرة، وتجارة رابحة اضطهرهم قتيبة بن مسلم الباهلي إلى ترك دورهم وضياعهم للعرب، وقد اسند هذا الموضوع إلى النرشخي، حيث جاء في أوله: «ذكر محمد بن جعفر النرشخي».

(ذكر السور المسمى بسور كنيرك) ص ٥٥ - ٥٦، وقد جاء في أوله «يقول أحمد بن محمد بن نصر: أن محمد بن جعفر النرشخي لم يذكر هذا الفصل بهذا الترتيب ولكنه ساق بعضه في أثناء الكلام. وروى أبو الحسن النيسابوري في خزائن العلوم أنه....»

ذكر ضرب الدرهم والفضة ببخارى، ص ٥٩ - ٦١، اسندت بعض المعلومات الواردة فيه إلى محمد ابن جعفر النرشخي، حيث تردد لفظ روى محمد بن جعفر النرشخي، وحكى محمد بن جعفر النرشخي وهو لا يخلو من إضافات قام بها المهذب أو ملخص التهذيب، وفيه معلومات عن الدراهم الفطرية (٣٧)، المنسوبة إلى غطريف بن عطا خال هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ / ٧٨٦ - ٨٠٨ م).

ذكر ابتداء فتح بخارى، ص ٦٢ - ٦٨، وفيه معلومات مفصلة - قياسا بما جاء من معلومات عن الموضوعات الأخرى في الكتاب - عن البدايات الأولى لفتح هذا الإقليم ومعاملة الفاتحين الأول لأهله، قلما تتوافر في بعض المصادر التاريخية الأخرى، وقد اسند هذا الموضوع للنرشخي حيث جاء في أوله

«روى محمد بن جعفر» ومع أهمية ما في هذا الموضوع من معلومات للباحث المدقق، إلا أنه توجد فيه بعض الحكايات والروايات ذات الصبغة القصصية المشوقة، التي لا تخلو من بعض المبالغات والأساطير.

ذكر فتح بخارى وظهور الإسلام فيها، ص ٧٣، اسند إلى النرشخي، حيث جاء في أوله «روى محمد ابن جعفر».

ذكر بناء المسجد الجامع ص ٧٤ - ٧٧، يبدو أن ملخص التهذيب قد تصرف كثيرا في هذا الموضوع، حيث ضمنه معلومات من عنده، وأخرى أسند بعضها للنرشخي وبعضها لأحمد بن محمد بن نصر، حيث تردد كلمات يمكن الاستدلال بها على ذلك مثل ذكر محمد بن جعفر في كتابه، يقول أحمد بن نصر.

«ذكر تقسيم بخارى بين العرب والعجم، ص ٨٠ - ٨٥، اسند هذا الموضوع للنرشخي حيث جاء في أوله «يروى محمد بن جعفر بن حاتم الفقيه» وفي هذا الموضوع أشار النرشخي إلى ما وقع على أهل بخارى من ظلم على يد حفص بن هاشم وزير حسن ابن طاهر أمير خراسان، كما أنه وصف الإمام البخاري وصفا يمكن أن يقال عنه أنه بلغ درجة التقديس.

ذكر آل سامان ونسبهم، ص ٨٦ - ٨٨، يمكن إسناد هذا الموضوع إلى ملخص التهذيب الذي استشهد في بعض ما أورده من معلومات بالنرشخي

(٣٦) هكذا وردت في كتاب النرشخي، بينما أطلق عليهم بارتولد، اسم (كوشش كشان) أو (كش كشان) «بخارى» بحث منشور في دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٣٧) جاء في الكتاب موضع الدراسة، «وكان عامة الناس يسمونها غدريفي» (النرشخي، ص ٦٠) ويقول ابن حوقل: «لهم دراهم

يسمونها الفطرية، وهي دراهم من حديد وصفر وآتاك وغير ذلك من الأخطاط بجواهر مختلفة قد ركبت ولا تجوز هذه الدراهم إلا ببخارى ومواضع مختصة خلف النهر». ابن حوقل، محمد بن علي النصيبي البغدادي الموصل (أبو القاسم)، كتاب صورة الأرض (بيروت: دار الحياة، ١٩٧٩ م)، ص ٤٠٤، وانظر أيضا ياقوت الحموي، ج ١، ص ٢٥٤.

عن طريق أحمد بن محمد بن نصر، حيث قال: «يقول أحمد بن محمد بن نصر أن محمد بن جعفر قد روى في كتابه...».

ذكر خروج المقنع وأتباعه من المبيضة، ص ٩٤ - ١٠٢، وقد أسند ما جاء في هذا الموضوع إلى إبراهيم صاحب أخبار المقنع^(٣٨)، ومحمد بن جرير الطبري، وقد جاء في أوله على لسان ملخص التهذيب، يقول أحمد بن نصر: «إن محمد بن جعفر روى هذا الفصل في كتابه، ولكن رواه ناقصاً، وروى إبراهيم صاحب أخبار المقنع، ومحمد بن جرير الطبري، أن المقنع...»^(٣٩)، والموضوع فيه معلومات مفصلة وجيدة عن المقنع الخراساني.

سبب هلاك المقنع، ص ١٠٣ - ١٠٤، يبدو أن هذا الموضوع قد تصرف فيه ملخص التهذيب فأضاف إليه من عنده، كما أسند بعض معلوماته إلى النرشخي، وبعضها إلى أحمد بن محمد بن نصر.

ذكر بداية ولاية آل سامان وما جاء بعده من موضوعات خاصة بآل سامان حتى الأمير الحميد أبي محمد نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني المتوفي سنة ٣٤٣هـ (٩٥٤م) ص ١٠٥ - ١٢٩، يمكن إسنادها إلى النرشخي حيث جاء على لسان ملخص التهذيب محمد بن زفر بعد الحديث عن الأمير الحميد أبي محمد نوح بن نصر مايلي: «ويقول أحمد بن محمد بن نصر أن محمد بن جعفر النرشخي ألّف هذا الكتاب باسمه وفي أول

عهده سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة (٩٤٢م) ولم يذكر النرشخي كل ما كان في عهد الأمير الحميد...»^(٤٠)

أما ما جاء بعد الحديث عن الأمير الحميد، وهو ذكر ولاية الأمير الرشيد أبي الفوارس عبد الملك بن نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، وذكر ولاية الملك المظفر أبي صالح منصور بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، وذكر ولاية الأمير الرشيد أبي القاسم نوح بن منصور بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، ص ١٣١ - ١٣٤، فيحتمل أن يكون من إضافة المذهب أحمد بن محمد ابن نصر أو ملخص التهذيب محمد بن زفر، حيث إن عبارة «ولم يذكر النرشخي في كتابه كل ما كان في عهد الأمير الحميد، وهذا هو ما تهيأ لنا كذلك بعد الأمير الحميد عن أحوال أمراء آل ساحان بتوفيق الله»^(٤١)، ربما قالها أحمد بن محمد بن نصر، وربما قالها محمد بن زفر.

ثم نأتي للقسم الثاني من الكتاب الذي يندرج تحته الموضوعات التالية :

ذكر جوى موليان^(٤٢)، وصفتها، ص ٤٧ - ٤٨، وهي ضياع اشتراها الأمير إسماعيل الساماني من حسن بن محمد بن طالوت قائد الخليفة العباسي المستعين بالله بن المعتصم (٢٤٨ - ٢٥٢هـ / ٨٦٢ - ٨٦٦م) بعشرة آلاف درهم، وما زالت في عقبه من بعده حتى نهاية عهد السامانيين، ثم تخرّبت في زمن الملك شمس الملك نصر بن إبراهيم طمغاج خان.

(٣٩) النرشخي، ص ٩٤.

(٤٠) النرشخي، ص ١٣٠.

(٤١) النرشخي، ص ١٣٠.

(٤٢) سميت بهذا الاسم لأن الأمير إسماعيل الساماني عندما اشتراها وهبها لمواليه (النرشخي، ص ٤٧).

(٣٨) لعله إبراهيم بن العباس الصولي المتوفى سنة ٣٣٠هـ (٩٤١م) صاحب كتاب الأوراق في أخبار الخلفاء والشعراء، فقد ذكر النديم في الفهرست، أنه كان مهتماً بأخبار أصحاب المذاهب المنحرفة التي ظهرت في خراسان في الإسلام من مذاهب الخرمية والمجوس؛ النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحاق المعروف بالأوراق (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠م)، كتاب الفهرست، تحقيق رضا تجدد (طبعة طهران، د.ت)، ص ٤٠٧ - ٤٠٨، ١٦٧ - ١٦٨.

ذكر ابن الأثير شمس الملك نصر في أحداث سنة ٤٠٨ هـ (١٠١٧ م) عندما تحدّث عن والده طمغاج خان^(٤٣)، أبو المظفر إبراهيم بن نصر أيلك الملقب بعماد الدولة المتوفى سنة ٤٦٠ هـ (١٠٦٧ م) وقال إن طمغاج خان ملك ابنه شمس الدولة في حياته على سمرقند وفرغانه، كما ذكره في أحداث سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٢ م)، وذلك عندما قصد بلاده السلطان الب أرسلان محمد بن داود جفري بك للاستيلاء عليها، وكذلك في أحداث سنة ٤٦٦ هـ (١٠٧٣ م) عندما استولى شمس الملك على مدينة ترمذ. دفعه عنها السلطان ملكشاه بن الب أرسلان^(٤٤)، أما الذهبي فقد ترجم له في سير الأعلام النبلاء، وقال عنه إنه من أفاضل الملوك علما ورأيا وسياسة، توفى سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٩ م)^(٤٥) وعلى هذا فإن الحديث عن موضوع (جوى موليان) ليس للنرشخي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ (٩٥٩ م) أي قبل قرن ونصف قرن تقريبا من وفاة شمس الملك، اللهم إلا ما كان منه متقدما قبل هذا التاريخ، إلا أنه ليس بين يدينا دليل واضح على نسبته للنرشخي.

ذكر بناء شمس آباد، ص ٤٩، وهي أيضا ضياع اشتراها الملك شمس الملك نصر بن طمغاج خان فاعتنى بها وبنى فيها دوره وقصوره، وأطلق عليها شمس آباد، وهذا الموضوع لا نستطيع إسناده للنرشخي، لأن شمس الملك كما ذكر في الفقرة السابقة توفى سنة ٤٩٢ هـ.

ذكر مصلى العيد، ص ص ٧٨ - ٧٩، وهو أن اتصل الحديث فيه بقتيبة بن مسلم الباهلي الذي

(٤٣) يلاحظ هنا أن ابن الأثير يسميه طمغاج خان، بينما ورد اسمه في كتاب النرشخي طمغاج خان.

(٤٤) الطونى، ج ٩، ص ص ٣٠٠ - ٣٠١، ج ١، ص ص ٧٣، ٧٧، ٩٢.

(٤٥) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٧٤ م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ١

اتخذ مصلى للعيد في الصحراء عندما فتح بخارى، إلا أنه لم يسند للنرشخي أو لغيره ومما يقوى الشك في نسبته للنرشخي، أنه ذكر بأن الأمير السديد منصور بن نوح بن نصر الساماني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ / ٨٦٤ - ٩٧٦ م)^(٤٦) اشترى على طريق «سمتين»^(٤٧) بساتين وحدائق بثمن مرتفع وحولها مصلى للعيد وذلك في سنة ٣٦٠ هـ (٩٧٠ م)، وذكر أن المصلى كان موجودا إلى زمن أرسلان خان الذي أمر ببناء مصلى آخر قرب مدينة بخارى حتى لا يتعب الناس، وضم له حديقة تسمى شمس آباد بباب إبراهيم، وأحاط المصلى بأسوار عالية وأقام منبرا ومحرابا من الآجر، ومبلغات للمكبرين، وكان ذلك في سنة ٥١٣ هـ (١١١٩ م) وعندما نتحقق من أرسلان خان، نجد خبره عند ابن الأثير الذي يذكر أنه «أرسلان خان محمد بن سليمان بن بغراخان داود ابن إبراهيم الملقب بطمغاج خان بن أيلك الملقب بنصر أرسلان بن على بن موسى بن سبق» ولاء السلطان السلجوقي سنحر بن ملكشاه سمرقند سنة ٤٩٥ هـ (١١٠١ م) ويبدو أن أرسلان خان بقى واليا على بلاد سمرقند حتى عندما شك السلطان سنجر في إخلاصه، واتهمه بالعمل على قتله، فقبض عليه وسيره إلى بلخ حيث مات فيها.^(٤٨) إذا فالأحداث التي تضمنها هذا الموضوع وقع كثير منها بعد وفاة النرشخي مما يرجح أن هذا الموضوع ليس للنرشخي على الأقل فيما وقع بعد وفاته من أحداث.

أما القسم الثالث، فيشمل الموضوعات التالية:

ذكر بيت الطراز الذي كان في بخارى، وما يزال قائما، ص ص ٤٤ - ٤٦، أنهار بخارى ونواحيها،

(بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م)، ج ١٩، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٤٦) ابن الأثير، ج ٨، ص ٥٣٥، ٦٧٣.

(٤٧) سمعتين قرية من قرى بخارى وقد ذكر بارتولد أنه ربما عرفت باسم سامدون أيضا، ص ٢٠٤، ٢١٩.

(٤٨) ابن الأثير، ج ١٠، ص ٣٥٠، ٦٦١، ج ١١، ص ٨٢، ٨٣.

ص ص ٥٢ - ٥٣، خراج بخارى ونواحيها ص ٥٤، وبالرغم من أنه يتحدث عن الخراج في عهد السامانيين إلا أنه لم يذكر اسم أي أمير ساماني، يمكن أن يستدل به على إسناد الموضوع، ذكر بعض بخاري ص ص ٥٧ - ٥٨، وفيه أحداث وقعت في سنة ٢٣٥هـ (٨٤٩م)، وأحداث وقعت في عهد أرسلان خان^(٤٩)، وأحداث وقعت في شهور سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م)، وأحداث وقعت في شهور ٥٦٠هـ (١١٦٤م)، وأحداث وقعت في سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م)، ذكر ولاية قتيبة بن مسلم وفتح بخارى وقسمة ما وراء النهر بين العرب والعجم، ص ص ٦٩ - ٧٢، وهو موضوع لا يخلو من نظرة تعصب ضد القواد المسلمين الفاتحين والعرب بشكل عام، ذكر نصر بن سيار ومقتل طغشاد، ص ص ٨٩ - ٩٠، ذكر شريك ابن الشيخ المهري، ص ص ٩١ - ٩٣.

أثرت ظاهرة كثرة التهذيب والتلخيص والترجمة التي اعتورت الكتاب على منهجه وتسلسل فقراته في كثير من الجوانب، ولعل هذا الاضطراب واضح في الفقرات التي جاء تسلسلها في الكتاب على النحو التالي: ذكر جماعة كانوا قضاة في بخارى وملحقاتها، ذكر بيت الطراز في بخارى ولا يزال قائما، ذكر سوق ماخ، ذكر أسماء بخارى، وهكذا في بقية الكتاب اللهم إلا في أجزاء بسيطة منه.

هذا جانب، أما الجانب الآخر من الآثار التي ترتبت على تلك الظاهرة، فهو ما يلمسه الباحث في هذا الكتاب من تعصب واضح لإقليم بخارى، ولأهل بخارى، وهي ظاهرة ملموسة في الكتب البلدانية بشكل عام، وقد بلغت هنا درجة انتحال الأحاديث في فضل بخارى على سائر الأقاليم، كما هو بارز في هذا النص «واسم بخارى أشهر من كل ذلك ولا توجد لأية مدينة بخراسان أسماء عديدة، وورد اسم بخارى في

حديث «الفاخرة» وقد روى الإمام الزاهد الواعظ محمد بن علي النوجاباذي حديثا عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أنه قال: «قال رسول الله (ﷺ): إن جبريل صلوات الله عليه قال: بالشرق بقعة يقال لها «خراسان» وثلاث مدن خراسان هذه تزين يوم القيامة بالياقوت والمرجان ويصعد منها نور ويكون حول هذه المدن ملائكة كثيرة تسبح وتحمّد وتكبر، ويؤتي بهذه المدن إلى العرصات بالعز والدلال كالعروس التي تزف إلى بيت زوجها، ويكون لكل مدينة من هذه المدن سبعون ألف علم وتحت كل علم سبعون ألف شهيد وبشفاعة كل شهيد ينجو سبعون ألف موحد من المتكلمين بالفارسية، وبكل ناحية من هذه المدن عن اليمين واليسار ومن الأمام والخلف طريق طولها عشرة أيام كلها يوم القيامة شهداء، وقال حضرة الرسول (ﷺ): يا جبريل اذكر اسم هذه المدن، فقال جبريل عليه السلام، واحدة من هذه المدن تسمى بالعربية «القاسمية» وبالفارسية «يشكرد»؛ وتسمى الثانية بالعربية «سمران» وبالفارسية «سمرقند»، ويقال للثالثة بالعربية «فاخرة» وبالفارسية «بخارى»، فقال رسول الله (ﷺ) يا جبريل لم يسمونها فاخرة؟ فقال لأن بخارى يوم القيامة تفخر على كل المدن بكثرة الشهداء، فقال رسول الله (ﷺ): «اللهم بارك في فاخرة وطهر قلوبهم بالتقوى ورك أعمالهم وأجعلهم رحماء أمتي، ومن أجل هذا يشهد أهل المشرق والمغرب برحمة قلوب البخاريين وحسن اعتقادهم وطهرهم»^(٥٠).

واضح أن هذا الحديث منتحل وضع تعصبا لبخارى، ويندرج تحت هذا السياق التعصب لعلماء بخارى، ومع ما للإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ / ٨٠٩ - ٨٦٩م) من قدر وفضل وعلم إلا أنه أحيط في هذا الكتاب بهالة كبيرة من التقديس ووصف وصفا أسطوريا، ومن ذلك

(٤٩) سبق وأن تحدثنا عن أرسلان خان في الفقرة السابقة.

(٥٠) النرشخي، ص ص ٣٩ - ٤٠.

(٤١ - ٦٠ هـ / ٦٦١ - ٦٧٩ م) وذلك في أواخر سنة ٥٣ وبداية سنة ٥٤ هـ، حيث ذكر أن عبيد الله عندما فتح مدينتي بيكند ورامتين^(٥٣) استرق عددا كثيرا من سكانهما، وأخذ أربعة آلاف من رقيق بخارى لنفسه^(٥٤)، ولو أن هذا العدد هو مجموع ما استرقه عبيد الله بن زياد مع بقية جنده لكان الأمر مقبولا، أما أن جميعهم رقيقا له دون غيره وهو ما تفهمه من هذه الرواية فهو أمر يثير الشك فإذا كان نصيب عبيد الله من الرقيق هذا العدد، فكيف كان نصيب بقية قواده، ثم كم كان عدد سكان بخارى في تلك الفترة؟ تساؤل يلقي ظللا من الشك على موضوعية هذه الرواية وصحتها. وربما حُرّف الرقم أو ضخم بسبب كثرة ماتعرض له الكتاب من ترجمة أو تهذيب أو تلخيص أو زيادات، وهو أمر يقع في بعض كتب التاريخ بسبب رداءة الخط وعدم تمرس بعض النساخ على الكتابة وقراءة الخطوط.

ما قيل عن قتيبة بن مسلم الباهلي بأنه صالح أهل بيكند على مال وأقر عليهم ورقاء بن نصر الباهلي، وتوجه ورقاء إلى بخارى فتمرد أهل بيكند على أميرهم وقتلوه مما تسبب في إثارة غضب قتيبة فأمر بنهب بيكند واستباحة دماء أهلها وأموالهم، «وعاد وقتل من كان في بيكند من أهل الحرب جميعا واسترق من بقي بحيث لم يبق في بيكند أحد وخرّبت»^(٥٥) وسبب ذلك أنه كان في بيكند رجل له بنتان جميلتان فانتزعهما ورقاء بن نصر، فقال هذا الرجل إن بيكند مدينة كبيرة فلم تأخذ ابنتي من بين كل أهل المدينة؟ فلم يجب ورقاء، فوثب الرجل وطعن ورقاء بسكين في سترته، ولكنها لم تكن قاضية ولم يقتل، فلما بلغ قتيبة الخبر، عاد وقتل من كان في بيكند من أهل الحرب جميعا

ما جاء في الحكاية التالية «حكى أن يحيى بن نصر قال: «كنت عند السيد أبي حفص (يعني الإمام البخاري) وكان قد صلى الفجر وجلس ووجهه إلى القبلة وهو يقرأ شيئا، فلما طلعت الشمس فنظر لم يكن القوم قد حضروا ليعلمهم فنهض وصلى أربع ركعات قرأ فيها سورة البقرة وآل عمران وسورة النساء وسورة المائدة، ولما سلم لم يكن القوم قد حضروا بعد فنهض وصلى اثنتي عشرة ركعة وقرأ حتى سورة الرعد»^(٥٦)

وكذلك ما رواه محمد بن سلام البيكندی حيث قال: «رأيت في المنام رسول الله (ﷺ) ببخارى في سوق خرقان مقتعدا نفس الناقة التي جاء ذكرها في الحديث وعلى رأسه عمرة بيضاء وقد وقف أمامه جمع غفير يهللون بمجيء الرسول عليه السلام، ويقولون: أين ينزل الرسول صلوات الله عليه، وعندئذ أنزلوه بمنزل السيد الإمام أبي حفص رحمة الله عليه، ورأيت السيد أبا حفص جالسا أمام الرسول (ﷺ) يقرأ كتابا وأقام الرسول عليه السلام مدة ثلاثة أيام بمنزل السيد أبي حفص وهو يقرأ الكتاب والرسول عليه السلام يسمع، ولم يرده قط في هذه الأيام الثلاثة، واستصوب كل ما قرأ»^(٥٧)

أثرت ظاهرة التعصب هذه على النظر للقواد المسلمين الفاتحين لهذا الإقليم ومن وفد اليه مع الفتح واستوطنه من العرب بعد ذلك، فوصفوا بالعنف والقسوة وأنهم جاءوا للغنيمة والكسب، وليس للعمل على نشر الإسلام كما ورد في الحديث عن ابتداء فتح بخارى على يد عبيد الله بن زياد والي خراسان من قبل الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه

(٥١) النرشخي، ص ٨٣.

(٥٢) النرشخي، ص ٨٤.

(٥٣) هكذا جاءت في كتاب النرشخي، وقد ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن رامتين هي تننية رامة، وعرف رامة، ولم يذكر أنها من

مدن بخارى، وإنما ذكر (رامتين) وقال عنهما قرية ببخارى، ينسب اليها روح بن المستنير أبو إبراهيم الرميثي البخاري، (ياقوت الحموي، ج ٣، ص ١٦، ١٧).

(٥٤) النرشخي، ص ٦٢.

(٥٥) النرشخي، ص ٧٠.

واسترق من بقى بحيث لم يبق في بيكند أحد وخربت، وكان أهل بيكند تجارا وقد ذهب أكثرهم إلى بلاد الصين والجهات الأخرى للتجارة، فلما عادوا بحثوا عن أولادهم ونسائهم وأقربائهم وأبتاعوهم من العرب. ربما قسى قتيبة على أهل بيكند بسبب ما كان يمليه عليه الموقف، ولكن أن يكون ذلك بسبب ماتعرض له قائده من محاولة قتل سبب انتزاعه بنتين جميلتين لأحد سكان المدينة أمر تنفيه بعض المصادر التاريخية التي قد يتوافر فيها قسط من الموضوعية والدقة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وما قيل أيضا عن قتيبة بن مسلم بأنه عندما جاء إلى بخارى واستولى عليها وأمر أهلها فأعطوا نصف دورهم وضياعهم للعرب، وذكر أنه كان في بخارى جماعة يقال لهم آل كئكة «كش كشان» من أهل الشرف واليسار في بخارى ألح عليهم قتيبة في قسم بيوتهم ومتاعهم، فتركوا بيوتهم وضياعهم جملة للعرب. (٥٦)

وصورة أخرى تذكر أنه كان لحسن بن طاهر أمير خراسان وزير يقال له حفص بن هاشم طمع أن يشتري أملك بعض سكان بخارى، وعندما أبلغه أن

جانب رابع يمكن اعتباره أحد إفرازات تلك الظاهرة وهو ترديد بعض الأساطير التي يلعب فيها الخيال دوراً كبيراً، ومثل هذه الأساطير قد تتردد في الكتب التاريخية الأخرى، وهي موطن ضعف في تلك الكتب مما لا يمنعنا من ذكرها موطن ضعف في هذا الكتاب أيضاً. ومن الأمثلة على ذلك ما قيل عن أحد ملوك بخارى الذي استوطن قرية رامتين «رامثين» التي يقال أنها أقدم من مدينة بخارى، واسمه أفراسياب^(٥٨)، وقيل أنه كان رجلاً ساحراً من أبناء الملك نوع عاش ألف سنة. (٥٩)

وكذلك ماجاء تحت موضوع بناء قلعة أرك التي بناها سياوش بن كيكوش في بخارى قبل ثلاثة آلاف سنة من تأليف الكتاب عندما فر من أبيه وعبر نهر جيحون والتجأ إلى أفراسياب الذي زوجه ابنته وأعطاه جميع ملكه، ثم قتله إثر وشاية ودفن في هذه القلعة التي أصبحت موضع تقديس المجوس، إلا أنها تخربت وبقيت سنوات طويلة وهي خراب إلى أن جلس بيدون بخار خداه على عرش بخارى، فعمرها وبنى فيها قصراً، وقد حكيت حول هذا القصر الكثير من الأساطير منها أنه كان كلما بنى بناء انهدم، فاقتصر الحكماء بناءه على شكل بنات نعش، وهن

موضوع الدراسة حول هذه القضية تسوده المبالغة.

موقف قتيبة بن مسلم الباهلي من أهل مدينة بيكنند حيث أتهم بالعنف والقسوة في معالجته لأمر هذه المدينة وأنه استباح أموال ودماء سكانها بسبب موقف أحدهم من قائده ورقاء بن نصر الباهلي عندما أراد الاعتداء على ابنتيه فقتل أهل الحرب واسترق نساءهم وأطفالهم مستغلا فرصة غياب كثير من أهل بيكنند في رحلتهم المعتادة إلى بلاد الصين، وعندما نتعرف على ما يقوله ابن خياط في تاريخه حول هذه الحادثة نجده يذكر أن قتيبة بن مسلم صالح أهل بيكنند في المرة الأولى تركها وولى عليها رجلا من أصحابه من بنى قتيبة ورحل عنهم، فقتلوا عامة أصحابه فرجع قتيبة فسأله الصلح فأبى، فظفر بها عنوة، فقتل من كان بها من المقاتلة وأصاب آنية كثيرة من الذهب والفضة^(٦٥)، إذا فأهل بيكنند قتلوا جميع أصحاب قتيبة الذين تركهم وليس رجلا واحدا فقط بسبب قضية تدعو إلى الشك والريبة، ثم أن قتيبة قتل المقاتلة فقط ولم يقتل أهل بيكنند دون تفريق.

البلاذري يقول: «ثم غزا قتيبة بيكنند سنة سبع وثمانين ومعه نيزك، فقطع النهر من زم إلى بيكنند وهي أدنى بخارى إلى النهر. فغدروا واستنصروا الصفد فقاتلهم وأغار عليهم وحصرهم فطلبوا الصلح ففتحها عنوة^(٦٦) والبلاذري هنا يضيف أن أهل بيكنند استنصروا بالصفد ضد المسلمين.

والطبري يروى صورة مفزعة لمعاملة أهل بيكنند لقائد قتيبة وأصحابه إذ يذكر أنه بعد رحيل قتيبة

لؤلؤ حجم كل واحدة منهما كبيضة الحمام، وعندما أظهر استغرابه من كبر حجمها قيل له أتى بها طائران في منقاريهما وألقيا بهما في بيت معبد الأصنام^(٦١) وكذلك ما قيل عن عشق سعيد بن عثمان بن عفان رضي الله عنهما لخاتون ملكة بخارى^(٦٢).

وقبل الانتقال إلى الفقرة التالية من هذه الدراسة نتوقف عند بعض الأحداث التي ساقها الكتاب ونقارنها بما ورد في بعض المصادر التاريخية الأخرى مثل تاريخ خليفة بن خياط، وكتاب فتوح البلدان للبلاذري، وكتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري.

ونبدأ بما اتهم به عبيد الله بن زياد عندما عبر نهر جيحون إلى بخارى ودخل مدينتي بيكنند ورامتين «رامثين» من استرقاق أربعة آلاف نفس لشخصه. وهو اتهام لانجد مايقويه في المصادر الأخرى، فابن خياط لم يشر إلى ذلك أما البلاذري^(٦٣) فيذكر أن عبيد الله صالح خاتون ملكة بخارى على ألف ألف، وأنه دخل البصرة بخلق كثير من أهل بخارى عندما عاد من خراسان وفرض لهم، ولم يحدد العدد الذي دخل به عبيد الله، كما أنه لم يذكر صفتهم هل هم رقيق أم للاستفادة منهم في إدارة الدولة والانخراط في الجيوش المدافعة عن بلاد الإسلام، أما الطبري فقد قال: «أخبرنا مسلمة أن البخارية الذي قدم بهم عبيد الله بن زياد البصرة ألفان كلهم جيد الرمي بالنشاب» وفي هذا إشارة إلى أنهم دخلوا البصرة للخدمة في جيش الخلافة، ولم يشر الطبري إلى أنهم رقيق لعبيد الله. مما يوحى بأن ماجاء في الكتاب

(٦١) النرشخي، ص ٧٠ - ٧١.

(٦٢) النرشخي، ص ٦٤.

(٦٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، كتاب فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، ص ٥٠٧.

(٦٤) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الرسل

والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: دار

المعارف، د.ت)، ج ٥، ص ٢٩٨.

(٦٥) ابن خياط، أبو عمر خليفة (ت ٢٤٠هـ / ٨٥٤م تقريبا)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط ٢ (بيروت: دار القلم ومؤسسة الرسالة، ١٢٩٧هـ / ١٩٧٧م)، ص ٣٠٠.

(٦٦) الطبري، ص ٥١٧.

عنهم وصار على بعد مرحلة أو اثنتين «وكان منهم على خمسة فراسخ نقضوا وكفروا فقتلوا العامل وأصحابه وجدعوا أنفهم وآذانهم وبلغ قتيبة ورجع اليهم»^(٦٧) فهم حسب رواية الطبري الذين غدروا ونكثوا الصلح الذي أبرموه وقتلوا قائد قتيبة وأصحابه ومثلوا بهم.

موضوع استيلاء العرب على دور أهل بخارى ومضايقتهم في أرزاقهم حتى أن جماعة من وجهاء بخارى من أهل اليسار يقال لهم آل كئكتة «كش كشان» لم يطبقوا البقاء في دورهم أمام الحاج قتيبة ومضايقته لهم فتركوها يسكنها العرب وابتنوا لهم دوراً أخرى. عندما نفتش ونحقق في هذه المسألة نجد في الكتاب موضوع الدراسة رواية اسندت للنرخشي يقول فيها: «وقد حارب قتيبة هذه المرة الرابعة واستولى على المدينة»^(٦٨)، وأظهر الإسلام بعد عناء كبير وغرس في قلوبهم، وشدد عليهم بكافة الطرق، وكانوا يقبلون الإسلام في الظاهر ويعبدون الأصنام في الباطن، فرأى قتيبة من الصواب أن يأمر أهل بخارى بأن يعطوا نصف بيوتهم للعرب ليقيموا معهم، ويطلعوا على أحوالهم، فيظلوا مسلمين بالضرورة، فأظهر الإسلام بهذه الطريقة، وألزمهم بأحكام الشريعة، وبنى المساجد وأزال آثار الكفر ورسم المجوسية، وكان يبذل في ذلك جهداً عظيماً ويعاقب كل من يقصر في أحكام الشريعة، وبنى المسجد الجامع، وأمر الناس بأداء صلاة الجمعة بما في ذلك أهل بخارى، فليجعل الله تعالى ثواب هذا ذخيرة آخرته»^(٦٩).

إذا لم يكن الهدف من مساكنة أهل بخارى التضييق والظلم، وإنما نشر نور الإسلام وعدله وخير

وسيلة لفهم أولئك القوم الدين الإسلامي على حقيقته، والحيلولة دون ارتدادهم عنه مرة أخرى أن يعايشهم المسلمون الذين تمكن الإسلام في قلوبهم من أصحاب قتيبة، فيتعلمون أمور دينهم ودنياهم ويفهمونها الفهم الصحيح وفق شريعة محمد (ﷺ)، وقد نجح قتيبة في الوصول إلى هدفه، فانتشر الإسلام بين سكان بخارى، فنال قتيبة دعاء من استظل بظل الإسلام ونعم بهديه، ولعل رواية النرخشي هذه توحى بما عنده من حس إسلامي، ونظرة طيبة للقواد الفاتحين، وتؤكد في الوقت نفسه أن كثيراً مما يمكن اعتباره مواطن ضعف في هذا الكتاب سببه ما تعرض له الكتاب على مدى سنوات طويلة من تهذيب وتلخيص وترجمة.

وأخيراً، ولعله الجانب الخامس من إفرازات تلك الظاهرة، هو ما في الكتاب من أخطاء تاريخية يمكن استعراضها على النحو التالي:

ذكر أن الذي تولى إمارة خراسان ومن ثم أوكل إليه مهمة غزو بلاد ما وراء النهر بعد سعيد بن عثمان بن عفان رضى الله عنهما هو مسلم بن زياد بن أبيه^(٧٠)، وهذا خطأ فاسمه سلم وليس مسلم، كما ذكر ذلك كل من خليفة بن خياط^(٧١)، والبلاذري^(٧٢) والطبري^(٧٣) ويبدو أن ذلك تصحيفاً أو خطأ مطبعياً.

ما قيل بأن قتيبة بن مسلم الباهلي عبر نهر جيحون سنة ٨٨ هـ (٧٠٦ م) حيث هاجم بيكند. وهذا مخالف لما ذكره ابن خياط في تاريخه بأن قتيبة قدم خراسان واليا عليها من قبل الحجاج في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ / ٦٨٤ - ٧٠٥ م)، يقول ابن خياط: «فقدمها في سنة ست وثمانين قبل وفاة عبد الملك بن مروان»^(٧٤)، وفي

(٧١) ابن خياط، ص ٢٢٥.

(٧٢) البلاذري، ص ٥١٠.

(٧٣) الطبري، ج ٥، ص ٤٧١.

(٧٤) ابن خياط، ص ٢٩٥.

(٦٧) الطبري، ج ٦، ص ٤٢١.

(٦٨) أي مدينة بخارى.

(٦٩) النرخشي، ص ٧٢.

(٧٠) النرخشي، ص ٦٥.

العام التالي ٨٧ هـ في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦ هـ / ٧٠٥ - ٧١٤ م) غزا بيكند من بخارى^(٧٥)، وهو ما يؤكد البلاذري عندما ذكر أن غزوة قتيبة لبيكند كان في سنة ٨٧ هـ، وفي سنة ٨٨ هـ غزا فيها تومشكت وكرمينية^(٧٦) كما أن الطبري حدد غزوة قتيبة لبيكند بسنة ٨٧ هـ^(٧٧).

جاء في مقدمة الكتاب، أن قتيبة تمكن - بعد أن غزا بخارى للمرة الرابعة - من إقرار الإسلام وبناء المسجد الجامع عام ٦٤ هـ (٦٨٣ م) وهذا خطأ مطبعي فيما يبدو بدليل أن التاريخ الميلادي ذكر صحيحاً، وهو ٧١٢ م مقابل ٩٤ هـ^(٧٨).

كما ذكر أن بخارى فتحت أيام معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه على يد قتيبة بن مسلم^(٧٩). وهذا مخالف للواقع، لأن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه تولى الخلافة سنة ٤١ هـ واستمر خليفة إلى أن توفي سنة ٦٠ هـ، وقد ولد قتيبة سنة ٤٩ هـ (٦٦٩ م) وتولى إمارة خراسان في نهاية عهد عبد الملك بن مروان سنة ٨٦ هـ، وقتل على يد وكيع بن حسان سنة ٩٦ هـ (٧١٤ م)، وقيل سنة ٩٧ هـ (٧١٥ م)، بعد أن عاش ثمان وأربعين سنة تقريباً^(٨٠).

وذكر أن هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٣ - ٧٤٢ م) أسند ولاية خراسان إلى نصر بن سيار بعد وفاة أسد بن عبد الله سنة ١٦٦ هـ (٧٨٢ م)^(٨١)، وهذا خطأ لأن أسد ابن عبد الله توفي سنة ١٢٠ هـ (٧٣٧ م) وليس سنة ١٦٦ هـ وفي نفس

السنة (أي ١٢٠ هـ) أسند هشام بن عبد الملك ولاية خراسان إلى نصر بن سيار^(٨٢) وهذا الخطأ سبق وأن وقع في ص ٨٦ من الكتاب نفسه، حيث ذكر أن أسد ابن عبد الله القسري بقي في خراسان بعد قدومه إليها إلى أن رحل عن الدنيا سنة ١٦٦ هـ، وزاد على ذلك بأن لقب بالقشري بدل القسري.

خلال الحديث عن المقنع وأتباعه من المبيضة ذكر أن المقنع قضى عليه المهدي بن المنصور سنة ١٦٧ هـ^(٨٣)، وهذا مخالف لما تواترت عليه الروايات التاريخية التي تذكر أن المقنع هلك سنة ١٦٣ هـ، كما ذكر ذلك بن خياط في تاريخه عندما استعرض أحداث سنة ١٦٣ هـ حيث قال: وفيها قتل سعيد الحرشي المقنع بخراسان^(٨٤)، وكذلك ذكر الطبري خبر هلاكه في أحداث سنة ١٦٣ هـ^(٨٥).

ذكر أن غطريف بن عطاء صار أميراً لخراسان من قبل هارون الرشيد في رمضان سنة ١٨٥ هـ / ٨٠١ م^(٨٦)، بينما جاء في الطبري أن هارون الرشيد عزل في سنة ١٧٥ هـ / ٧٩١ م العباس بن جعفر عن خراسان وولاه خاله الغطريف بن عطاء، كما ذكر أن الرشيد لم يلبث أن عزل الغطريف سنة ١٧٦ هـ / ٧٩٢ م عن خراسان وولاه حمزة بن مالك بن الهيثم الخزاعي الملقب بالعروس^(٨٧)، أما والي خراسان في سنة ١٨٥ هـ فقد أشار الطبري أنه كان علي بن عيسى ابن ماهان^(٨٨).

ذكر أن والي خراسان في سنة ٢٤٨ هـ (٨٦٢ م)

(٧٥) ابن خياط، ص ٣٠٠.

(٧٦) ابن خياط، ص ٧١٥.

(٧٧) البلاذري، ج ٦، ص ٤٢٩.

(٧٨) النرشخي، ص ٨.

(٧٩) النرشخي، ص ٢١.

(٨٠) ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١ هـ /

١٢٨٢ م)، وفيات، الأعيان وأنبياء وأبناء الزمان، تحقيق

إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، د.ت)، ج ٤، ص ٨٨؛

والذهبي، ج ٤، ص ٤١٠.

(٨١) النرشخي، ص ٨٩.

(٨٢) ابن خياط، ص ٣٥٩.

(٨٣) النرشخي، ص ٩٤.

(٨٤) ابن خياط، ص ٤٣٧.

(٨٥) الطبري، ج ٨، ص ١٤٤.

(٨٦) النرشخي، ص ٥٩.

(٨٧) الطبري، ج ٨، ص ٢٤١، ٢٥٢.

(٨٨) الطبري، ج ٨، ص ٢٧٠، ٢٧٥.

ثم جاء تحت موضوع (ذكر ربض بخاري) بأن الخاقان العادل العالم ركن الدنيا مسعود قلج طمغاچ خان أمر في شهور سنة ٥٦٠هـ (١١٦٤م) ببناء ربض خارج ربض بخاري القديم كما أشار أن خوارزم شاه محمد بن سلطان تكش استولى في شهور سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م) على بخاري وأمر ببناء ربض وفصيل^(٩٤).

وهذا وهم أيضا، فإن الخاقان مسعود قلج طمغاچ حكم في الفترة (٤٩٢ - ٤٩٦هـ / ١٠٩٨ - ١١٠٢م)، أما السلطان خوارزم شاه فقد ذكر عنه ابن الأثير أن مدة ملكه كانت إحدى وعشرين سنة وشهورا، وذكر أنه توفي في قلعة في بحر طبرستان سنة ٦١٧هـ (١٢٢٠م) مما يعني أنه تولى السلطة سنة ٥٩٦هـ / ١١٩٩م^(٩٥) وهذا ما أكده الجويني حيث ذكر أنه تولى السلطة يوم الخميس العشرين من شوال سنة ٥٩٦هـ^(٩٦)، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يكون استولى على بخاري في شهور سنة ٤٦٠هـ وهو ما يبين ما جاء في الكتاب موضوع الدراسة من وهم، ويبدو أن تاريخ استيلاء خوارزم شاه على بخاري كان في الفترة من ٦٠٦هـ إلى ٦٠٧هـ / ١٢٠٩ - ١٢١٠م^(٩٧).

وبعد

أسأل الله تعالى أن تكون هذه الدراسة قد كشفت جوانب لاغنى للباحث من التعرف عليها وهو يستمد

كان محمد بن عبد الله بن طلحة^(٩٨)، وهناك نص للطبري يقول فيه: «ورد في هذه السنة (أي سنة ٢٤٨هـ) على المستعين ٢٤٨ - ٢٥٢هـ / ٨٦٢ - ٨٦٦م وفاة طاهر بن عبد الله بن طاهر بخراسان في رجب، فعقد المستعين لابنه محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر على خراسان، ولمحمد بن عبد الله على العراق، وجعل اليه الحرمين والشرطة ومعاون السواد برأسه وأفرده به، وعقد في الجوسق^(٩٩) لمحمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر على خراسان والأعمال المضمومة إليها خاصة يوم السبت لاثنتي عشرة ليلة خلت من شعبان^(١٠٠)، وواضح من نص الطبري أن والي خراسان في سنة ٢٤٨هـ هو محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر، وليس بن عبد الله بن طلحة كما جاء في الكتاب موضوع الدراسة.

كما جاء أن الأمير نصر بن أحمد الساماني تقلد في سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م) جميع أعمال بلاد ما وراء النهر، من جيحون إلى أقصى المشرق بمنشور من الخليفة الموفق بالله (توفي سنة ٢٧٨هـ / ٨٩١م)^(١٠١)، وهذا خطأ لأن الموفق لم يتول الخلافة وإنما الذي تولاه أخوه المعتمد على الله (٢٥٦ - ٢٧٩هـ / ٨٦٩ - ٨٩٢م) ولعل ما كان يتمتع به الموفق طلحة من نفوذ في عهد أخيه المعتمد على الله حتى أصبح كالشريك له في السلطة، للمعتمد الخطبة والسكة، وللموفق الأمر والنهي وقود العساكر ومحاربة الأعداء ومرابطة الثغور، وترتيب الوزراء والأمراء^(١٠٢)، ولعل ذلك هو السبب فيما وقع فيه راوي الخبر من وهم.

(٩٨) النرشخي، ص ٥٧.

(٩٩) الجوسق، هو القصر (الرازي، محمد بن أبي بكر، ت ٦٦٦هـ / ١٢٦٧م)، مختار الصحاح (لبنان، ١٩٨٦م)، ص ٢٤٥.

(١٠٠) الطبري، ج ٨، ص ٢٥٨.

(١٠١) النرشخي، ص ١١٠.

(١٠٢) ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط ٢ (بيروت: دار صادر، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)، ص ٢٥٠.

(٩٤) الفصيل، حائطون الحصن، وقيل: حائط قصير دون سور المدينة

والحصن، ابن منظور، جمال الدين بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، طبعة مصورة (بولاقي بمصر، د.ت)، ج ١٤، ص ٣٧؛ النرشخي، ص ٥٧ - ٥٨.

(٩٥) ابن الأثير، ج ١٢، ص ٢٧٠؛ والنويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٢٣هـ / ١٢٣٢م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق سعيد عاشور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ج ٢٧، ص ٢٥٠.

(٩٦) الجويني، ج ١، ص ٢٩٢.

(٩٧) الجويني، ج ١، ص ٢١٦ - ٢١٧؛ والنويري، ج ٢٧، ص ٢٢٢.

معلوماته من هذا الكتاب، الذي فقدت نسخته الأصلية، ولم تبق منه غير نسخة يمكن أن نصفها بهذا الوصف (تاريخ بخارى لأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي، ترجمه إلى الفارسية وهذبه، أبو نصر أحمد بن محمد بن نصر القباوي، ولخص الترجمة وهذبه محمد بن زفر بن عمر، مع زيادات لمجهولين، وذيل عن تاريخ السامانيين نقلا عن كتاب تاريخ كزیده لمؤلفه حمد الله بن أبي بكر بن أحمد بن نصر المستوفي القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ (١٣٤٩م)).

ورغم أن النسخة العربية التي ندرسها، ترجمة كتاب النرشخي على تلك الصورة التي وصفناه بها ورغم ما قلناه عن الكتاب من ملاحظات فإن ذلك لا يمنعني من القول، بأن الكتاب يشتمل على معلومات

فيها فائدة للباحث المتخصص إذا عرف ما فيه من مزالق وأخطاء كما يمكن القول أيضا بأن الكتاب يعتبر أحد مصادر تاريخ بخارى، لا يخلو من معلومات مفيدة وخاصة عن فتح بخارى وكيفية دخول أهلها في الإسلام قلما تتوافر في غيره من المصادر الأخرى، كما أن المهتمين بالجغرافيا لن يعدموا الفائدة من مطالعتهم لهذا الكتاب، وقد قال عنه كراتشكوفسكي، أحد المهتمين بالادب الجغرافي: «كما لا تخلو من قيمة المعلومات ذات الطابع الجغرافي التي يوردها عن المناطق المأهولة حول بخارى والمباني والمحاصيل وأساليب الحياة المختلفة عن العهد السابق لدخول الإسلام إلى تركستان».^(٩٨) وفوق هذا وذاك، فإن أهمية الكتاب تكمن أيضا في أن بعض معلوماته ربما نقلت من مصادر مفقودة يصعب على الباحث التعرف عليها والوصول إليها في الوقت الحاضر.

(٩٨) كراتشكوفسكي، ج ١، ص ١٦٨.

ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون،

موارده ومصارفه

للدكتور إبراهيم على محمد عمر

ملخص البحث : يتناول هذا البحث دراسة ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون، حيث لم يسبق إعداد دراسة خاصة به، فتناول نشأة هذا الديوان وبداية ظهور إدارته ثم موارد دخله والتي انحصرت في : الإقطاع السلطاني، الجوالي، المواريث الحشرية، متحصل دار الضرب، ضريبة الخمس ونحو ذلك. ثم تناول أوجه الإنفاق لهذا الديوان، وهي تتمثل في نفقة البيوت السلطانية، ونفقة المواكب والأفراح والأعياد والهدايا والمنح والخلع للأمراء والأعيان، ونفقات الصيد ولعب الكرة ونفقات العمائر. ثم ختم البحث بإيراد نص مخطوط ينشر لأول مرة يتصل بهذا الديوان، حيث يتضمن الحديث عن ديوان الخاص من حيث الموارد وأوجه الإنفاق المختلفة التي كانت تخرج من هذا الديوان.

ديوان الخاص

كانت إدارة الشؤون المالية الخاصة بالسلطان مضافة للوزارة ثم تحولت إلى مؤسسة مستقلة بذاتها لها مواردها ومصروفاتها عندما أنشأ الناصر محمد في سنة ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م، ديوانا أطلق عليه ديوان الخاص، للإشراف على شؤون السلطان المالية ومراقبة الخزانة، وعهد بالإشراف على هذا الديوان إلى موظف كبير أطلق عليه ناظر الخاص.^(١)

والمقصود بالخاص السلطاني هو الإقطاع الذي يحوزه السلطان بوصفه سلطانا، ويقدر عادة بأربعة قراريط من خراج البلاد المقدّر بأربعة وعشرين قيراطا، ويعرف إقطاع السلطان باسم الخاص

السلطاني أو بلاد الخاص أو الخاص الشريف.

ومن المعروف أن أرض مصر الزراعية في عصر المماليك قسمت إلى أربعة وعشرين قيراطا اختص السلطان منها بأربعة قراريط، والأمراء بعشرة، وما تبقى خصص للأجناد. وروى في ذلك التقسيم أن توزع الأرض على هيئة إقطاعات تتفاوت في مساحتها وفي خصوبتها ومقدار ريعها. على أن زمام الأرض فك وعدل أكثر من مرة في عصر المماليك بعد مسح الأراضي الزراعية في البلاد، وهي العملية التي تعرف باسم الروك.^(٢)

والعادة أن يختار السلطان لنفسه، ماشاء من

(٢) المقرئزي، السلوك، ج١، ص ٨٤١ - ٨٤٢: المقرئزي.

المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بولاق مصر، ١٢٧٠هـ)، ج١، ص ٨٧ - ٨٨: ابن تفرى بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة، ١٩٦٢م)، ج٩، ص ٤٢، حاشية ١.

(١) المقرئزي، تقى الدين أحمد بن علي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق الدكتور زيادة (القاهرة، ١٩٣٦م)، ج٢، ص ٢٢٧: علي إبراهيم حسن، دراسات في تاريخ المماليك البحرية (القاهرة، ١٩٤٨م)، ص ٢٥٨.

الأراضي الجيدة وفي الأماكن التي يختارها.^(٣)

وقد تجلى ذلك في الروك الحسامي الذي قام به السلطان حسام الدين لاجين سنة ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م، وهو أول روك معروف زمن السلاطين الماليك، حيث اختار السلطان لنفسه ما شاء من الأراضي الجيدة، وفي الأماكن التي يختارها، فأفرد لخاصة: «الجزيرة»^(٤)، والإطفاحية^(٥)، والإسكندرية^(٦)، ودمياط^(٧)، ومنفلوط^(٨) وكفورها، وهو^(٩)، والكوم الأحمر^(١٠) من أعمال القوصية^(١١).

وفي الروك الناصري سنة ٧١٥هـ / ١٣١٥م، أفرد الناصر محمد لخاصة أيضا: «الجزيرة وأعمالها، وبلاد هوّ والكوم الأحمر، ومنفلوط والمرج»^(١٢)، والخصوص^(١٣).

وحين أنشأ الناصر محمد ديوان الخاص سنة ٧٢٧هـ / ١٣٢٧م، صارت أراضي الجزيرة

والمنفلوطية داخلة تحت إشراف هذا الديوان فضلا عما أضيف إليها من البلاد، وأهمها: الإسكندرية، وتروجة^(١٤)، وفوه^(١٥)، ونسترو^(١٦)، وكان يحمل مايتحصل منها جميعا من المال ويودع ديوان الخاص الذي يشرف عليه ناظر الخاص^(١٧).

ولم يكن إقطاع السلطان الذي اختص به للكف والرواتب وغيرها يقتصر على الأراضي وحدها، بل تعداه إلى موارد أخرى فكان يختار لنفسه أيضا ما شاء من المكوس المربحة، والجوالي وغيرها من أبواب الإيراد الوفيرة، سواء في ذلك المال المنقول أو العقار الثابت^(١٨).

على أن الأمر الجدير بالملاحظة أن السلطان كان لا يملك رقبة هذا الإقطاع، وإنما يملك حق الانتفاع به، ولذا فهو ينتقل عنه بزوال السلطنة.

(٣) إبراهيم طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى (القاهرة، ١٩٦٨م)، ص ١٤٥.

(٤) الجزيرة، هي التي تعرف اليوم بمحافظة الجزيرة بمصر؛ ابن تغرى بردى، ج ٨، ص ٩١، حاشية ٤.

(٥) هي بلاد القسم الواقع شرقي النيل من بلاد محافظة الجزيرة، وكانت تعرف بالأعمال الإطفاحية، نسبة إلى بلدة إطفاح التي كانت قاعدة لها ثم عرفت بمركز إطفاح، ومن سنة ١٨٩٨م عرفت باسم مركز الصف أحد مراكز محافظة الجزيرة بمصر الآن، ابن تغرى بردى، ج ٨، ص ٩١، حاشية ٥.

(٦) الإسكندرية، هي من أقدم الثغور المصرية، أنشأها الإسكندر الأكبر المقدوني سنة ٣٢١ ق.م.، وهي اليوم من أكبر موانئ البحر الأبيض المتوسط وأشهرها، والمدينة الكبرى الثانية في مصر بعد القاهرة، ابن تغرى بردى، ج ٨، ص ٩١، حاشية ٧.

(٧) دمياط: هي من ثغور مصر القديمة، واقعة على الشاطئ الشرقي لفرع النيل المسمى باسمها بينها وبين مصبه في البحر الأبيض المتوسط ١٥ كيلو متراً. وهي اليوم إحدى محافظات مصر. انظر ابن تغرى بردى، ج ٥، ص ٣١٢، حاشية ١.

(٨) منفلوط، هي من البلاد المصرية القديمة واقعة على الشاطئ الغربي للنيل، وهي اليوم من المدن الشهيرة بالوجه القبلي، وقاعدة مركز منفلوط أحد مراكز محافظة أسيوط، ابن تغرى بردى، ج ٨، ص ٩٢، حاشية ٢.

(٩) هو، هي من البلاد المصرية القديمة، واقعة بالجانب الغربي للنيل، وهي اليوم إحدى مراكز نجع حمادى بمحافظة قنا، ابن تغرى

بردى، ج ٨، ص ٩٣، حاشية ٣.

(١٠) الكوم الأحمر، هي من البلاد المصرية القديمة واقعة غربي النيل، وهي اليوم إحدى قرى مركز نجع حمادى بمحافظه قنا، ابن تغرى بردى، ج ٨، ص ٩٣، حاشية ٤.

(١١) المقرزي، السلوك، ج ١، ص ٨٤٣.

(١٢) المقصود بالخصوص هنا قرية من قرى محافظة القليوبية الحالية بمصر، المقرزي، السلوك، ج ٢، ص ١٥٣، حاشية ٦.

(١٣) المقرزي، السلوك، ج ٢، ص ١٥٣.

(١٤) هذه القرية كانت موجودة حتى القرن التاسع الهجري، وقد درست مساكنها. ومحلها كوم تروجة بحوض تروجة بأراضي ناحية زاوية سقر بمركز أبى المطامير بالبحيرة بمصر، انظر ابن تغرى بردى، ج ٤، ص ٣٠، حاشية ٣.

(١٥) هي من المدن المصرية القديمة واقعة على الشاطئ الشرقي لفرع رشيد، وهي الآن أحد مراكز محافظة كفر الشيخ بمصر؛ انظر ابن تغرى بردى، ج ٩، ص ١٩١، حاشية ٢، وخريطة الوجه البحري.

(١٦) وتسمى أيضا نستراوه ونسترو، وكانت تطلق في تلك العصور على بلدة البرلس الحالية بمصر، وعلى بحيرة البرلس أيضا. المقرزي، السلوك، ج ١، ص ٣٢٩، حاشية ٢.

(١٧) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشأ (القاهرة، ١٩٦٣م)، ج ٣، ص ٤٥٢.

G. Demombynes, *L'Époque des Mamelouks* (Paris,

1923), p. LXXI

(١٨) طرخان، ص ١٤٥.

الدال على ذلك، نقل المبلغ إلى حساب تلك البلد. (٢١)

ثم انفرط ذلك النظام حين أفردت الجوالي عن الخاص السلطاني وفرقت في إقطاعات الأمراء وغيرهم. (٢٢) فصارت جالية كل ناحية تتبع من أقطعت له تلك الناحية.

أما عن العوامل التي أدت إلى حدوث هذا التطور في هذا المورد المالي فقد ألقى النويري الضوء عليها - وهو ممن عاصروا هذه الأحداث وشاهدوها - عندما أوضح بأن ذلك كان من فعل تقي الدين ناظر النظار - المعروف بكاتب برلغي - وترتيبه، وهو من مسألة القبط فأخرج عن الخاص الجوالي التي مازال الملوك يرصدونها للصرف على المآكل والمشارب السلطانية لتحقيق حلها، وأرصد لنفقات السلطات جهات المكس (٢٣) التي مازال الملوك يتنزهون عنها ويستعفون من أخذها، فأراد تقي الدين هذا تخفيف الجالية عن بني جنسه، فجعلها مفرقة في إقطاعات الأمراء «فانتقل كثير من النصاري من بلد إلى أخرى، فتعذر على مقطع بلده الذي انتقل منها، طلبه من البلد الذي انتقل إليها، وإذا طلبه مباشرة البلد التي انتقل إليها اعتذر أنه ليس من أهل بلدهم وأنه ناقلة إليها، فصاعت الجوالي بسبب ذلك، واحتاج مقطعو كل جهة إلى مصالحة من بها من النصاري النواقل على بعض الجوالي». (٢٤)

كما ذكر النويري نقلا عن بعض العدول شهود دواوين الأمراء «أنهم كانوا ينادون الجالية من

وكان على ديوان الخاص فوق إدارته وإشرافه على الإقطاع وغيره من المكوس، تكفية ما يطلب منه من التشاريف وما هو مقرر ومعتاد للبيوت السلطانية، ومهم كساوى الأدر الشريفة، وتكفية الملبوس الشريف، وكساوى الممالك السلطانية، وتفرقة التشاريف في عيد الفطر، وتفرقة الضحايا في عيد الأضحى، وما يرسل من الهدايا للملوك والأعيان (٢٥) وغير ذلك مما سيتناوله هذا البحث.

موارد ديوان الخاص

أول هذه الموارد الإقطاع السلطاني نفسه، لأنه مصدر الإيراد الدائم اللازم للصرف على شؤون السلطان وموظفى قصره والممالك السلطانية ونحو ذلك.

أما الجوالي - وهى الجزية المقررة على أهل الذمة - فكانت أموالها حتى الروك الناصري جارية في الخاص السلطاني، فكانت حصيلتها تورق قلما مستقلا بذاته في حسابات الدواوين وتؤدي سنويا. (٢٦)

وكان النظام المتبع في جباية أموال الجوالي حين كانت جارية في الخاص السلطاني، أن تكتب قوائم بوساطة الموظفين المختصين ويثبت بها أسماء أهل الذمة حسب الحروف الهجائية سواء في العاصمة أو في الأقاليم، وكان على القائم بتحصيل هذه الضريبة أن يسلم لصاحبها إيصالا بالسداد، وإذا عاد أحد النازحين إلى البلد ولم يكن قد سدد هذه الضريبة أخذت منه، أما إذا كان قد سدها وأحضر الإيصال

(١٩) ابن شاهين، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، مختصر كتاب

كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك (نسخة مصورة عن

نسخة مكتبة أحمد الثالث بإستانبول، رقم ٢٩٩٠) ورقة ١٤٢.

(٢٠) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في

فنون الأدب (القاهرة، ١٩٢٣م)، ج٨، ص ٢٤١، المقرري،

الخطط، ج١، ص ١٠٧.

(٢١) النويري، ج٨، ص من ٢٤٢ - ٢٤٤، قاسم عبد قاسم، أهل

الذمة في مصر في العصور الوسطى (القاهرة: دار المعارف،

١٩٧٧م)، ص من ١٦٨ - ١٦٩.

(٢٢) المقرري، الخطوط، ج١، ص ٩٠.

(٢٣) المكس، هوكل ماتحصل من الاموال لديوان السلطان أو لأصحاب

الإقطاعات أو لموظفى الدولة خارجا عن الخراج الشرعي، سعيد

عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام (القاهرة: دار النهضة

العربية، ١٩٦٥م)، ص ٤٥٣.

(٢٤) النويري، نهاية الأرب (مخطوطة مصورة بدار الكتب رقم ٥٤٩

معارف عامة)، ج٣٠، ص ٩١.

النصارى أربعة دراهم أو نحوها وكانت قبل ذلك ستة وخمسين درهماً^(٢٥) حين كانت الجوالي جارية في الخاص السلطاني.

ويبدو أن السلطان الناصر محمد أدرك هذا الخطأ، ولذا أعيدت هذه الجهة إلى ما كانت عليه وهو تبعيتها للخاص السلطاني^(٢٦).

وكانت المواريث الحشرية من موارد ديوان الخاص في هذا العهد، وتعني المواريث الحشرية عند القلقشندي: مال من يموت ولا وارث له، أوله وارث لا يستحق كل الميراث^(٢٧).

أما ابن شاهين فقد حدد هذه الجهة عند حديثه عن موارد ديوان الخاص بقوله: «وجهات المواريث الحشرية المنسوبة للأعيان»^(٢٨).

ومن أمثلة متحصلات التركات المنسوبة للأعيان في عهد الناصر محمد، أن الأمير سيف الدين بهادر المعزى، أحد كبار أمراء الناصر محمد، توفي سنة ٧٣٩هـ، واشتملت تركته على مائة ألف دينار، حملها ناظر ديوان الخاص للسلطان^(٢٩).

واستغل ديوان الخاص أمر هذه الجهة استغلالاً سيئاً لتلبية بعض احتياجات الناصر محمد ومماليكه الخاصة، وتجلي هذا عندما شكا المماليك السلطانية للناصر محمد سنة ٧٣٧هـ، من تأخر كسوتهم،

فطلب السلطان، النشو^(٣٠) ناظر ديوان الخاص والزمه بحمل كسوتهم من الغد ومعها مبلغ ٢٠ ألف دينار، فجمع النشو الأموال المطلوبة منه لكسوة المماليك ونفقتهم، جمعها قسراً من عدة جهات، كان منها إيقاع الحوطة (الحجن) على تركة نجم الدين محمد الأسعدي^(٣١) الذي مات وترك زوجة وابنة ابن، ولم يترك لهم النشو شيئاً.

كما أخذت وديعة لدى الأسعدي تخص بعض الأيتام كان مبلغها نحو ٥٠ ألف درهم، وأنفقها ناظر ديوان الخاص في يومها على مماليك السلطان^(٣٢).

كما تجلت هذه السياسة السيئة التي اتبعها ناظر ديوان الخاص عندما توفيت زوجة أحد الأمراء سنة ٧٣٩هـ عن بنت وأخت زوج، فأخذ النشو جميع مخلفها، وكان شيئاً كثيراً^(٣٣).

ومن موارد ديوان الخاص متحصل دار الضرب^(٣٤)، وهو مبلغ ما فرضته الدولة على أصحاب الذهب أو الفضة لقاء قيام الدولة بسك تلك الأموال لهم بسكتها الرسمية، وكان بالديار المصرية داران، أساسيتان لضرب العملة، إحداهما بالقاهرة، والأخرى بالإسكندرية هذا فضلاً عن دور أخرى أقل أهمية في تروجة وفوة وبلاد الصعيد وكانت كلها جارية في ديوان الخاص السلطاني، وكانت الرسوم المقررة عن كل ألف دينار تضرب بالدار، أربعة عشر درهماً تقريباً^(٣٥).

وقتل كثيراً من الناس، قبض عليه الناصر وعاقبه وتوفى تحت العقوبة سنة ٧٤٠هـ، ابن تغرى بردى، ج٩، ص ١٣١ - ٢٢٢.

(٣١) هو محمد بن حسين بن علي، نجم الدين الأسعدي، محتسب القاهرة ووكيل بيت المال في عهد الناصر محمد، توفي سنة ٧٣٧هـ، المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٢٧.

(٣٢) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤١٤.

(٣٣) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣٤) المقرئ، الخطط، ج١، ص ١١٠.

(٣٥) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٤٤؛ عاشور، ص ٢٠٠.

(٢٥) النويري، نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٢٦) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٧٥.

H.M.Rabie, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D.*

1169-1341 (London, 1972), p. 112.

(٢٧) القلقشندي، ج٢، ص ٤٦٠.

(٢٨) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٢٩) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٧٠؛ ابن تغرى بردى، ج٩، ص ٣١٨.

(٣٠) هو عبد الوهاب بن فضل الله شرف الدين المعروف بالنشو، ناظر الخاص السلطاني في زمن الناصر محمد، وكان النشو ظالماً صادر

الخلفاء الفاطميون في القاهرة، يشترون مقادير كبيرة من الغلات، ويقومون بتخزينها للمتاجرة فيها، وعندما وجدوا أن سعرها قابل للتقلب مما يعرضهم للخسارة، استبدلوا بالغلات الأخشاب والحديد والرصاص ونحوها، وعملوا لهذه التجارة ديوانا اسمه ديوان المتجر، ظل قائما حتى عصر المماليك.^(٤٢)

وكان أسوا ما في المتجر السلطاني زمن الناصر محمد، نظام طرح البضائع على التجار قسرا وبأسعار باهظة، وحسبنا ما قام به النشوناظر ديوان الخاص السلطاني في سنة ٧٣٧هـ، عندما طلب تجار القاهرة ومصر وطرح عليهم عدة أصناف من الخشب والجوخ والقماش بثلاثة أمثال قيمته.^(٤٣)

وجمع ديوان الخاص من مال المتجر مبالغ كثيرة، فذكر المقرئ في حوادث سنة ٧٣٧هـ، أن ثمن صفقة واحدة من الحديد والخشب وغيره مما طرح على التجار عن طريق ناظر ديوان الخاص بلغ ٥٠ ألف دينار.^(٤٤)

ومن الموارد المالية لديوان الخاص، متحصل مصايد الأسماك في بحيرتي المنزلة والبرلس^(٤٥) إذ كانت هاتان البحيرتان حسبما أورد المقرئ: «تجريان في ديوان الخاص وهما مضممتان ومايخرج منهما من البوري وغيره من أنواع السمك فللسلطان، لا يقدر أحد أن يتعرض لصيد شيء منه، إلا أن يكون من صياديهما القائمين بالضمان».^(٤٦)

وكانت ضريبة الخمس، من موارد ديوان الخاص السلطاني كذلك.^(٣٦) وهي عبارة «عما يستأدى من تجار الروم الواردين في البحر عما معهم من البضائع للمتجر، بمقتضى ماصولحووا عليه، وربما بلغ ما يستخرج منهم مما قيمته مائة دينار، خمسة وثلاثين دينارا وربما انحط عن عشرين دينارا، ويسمى كلاهما خمسا».^(٣٧) ويبدو أن الضرائب حينما كانت تتراوح ما بين ٢٠ و ٣٥٪ من قيمة البضائع المجلوبة مع التجار الأجانب، كانت تخضع للعلاقات بين الدولة المملوكية وبين الدول التي يتبعها هؤلاء التجار.^(٣٨) فمثلا في أثناء توتر العلاقات بين البنادقة والمماليك، دفع البنادقة الضريبة السابقة، وعندما كانت تعود العلاقات الطيبة بين الجانبين يدفع البنادقة إلى المماليك ضريبة العشر، وقد تخفض هذه النسبة أيضا كما حدث في زمن السلطان الصالح إسماعيل الذي أمر ناظر ديوان الخاص أن يأخذ منهم على كل مائة دينار دينارين.^(٣٩) وكان يقوم بهذه الإجراءات المتبعة بصدد هذه السفن الواردة من مختلف البلاد الأجنبية موظفون ممن يتبعون ديوان الخاص السلطاني.^(٤٠)

ومن موارد ديوان الخاص كذلك متحصل المتجر السلطاني.^(٤١) والمقصود بالمتجر السلطاني: مايتجر فيه السلطان من البضائع لحسابه الخاص، وكان يقوم بذلك موظف من موظفي السلطان.^(٤٢)

وكان بعض خلفاء بني العباس في بغداد، وأيضا

(٣٦) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٣٧) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ١٠٩.

(٣٨) عفاف سعيد صبرة، العلاقات بين الشرق والغرب (القاهرة، ١٩٨٣م)، ص ١٤١.

(٣٩) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٦٧٠ - ٦٧١؛ عفاف صبرة، ص ١٤١.

(٤٠) W. Heyd, *Histoire Du Commerce du Levant Au Moyen-Age* (Leipzig, 1923), p. 430.

(٤١) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤٢٥.

(٤٢) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤٨٦.

(٤٣) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤١٢ - ٤٢٥؛ عاشور، مصر في عصر دولة المماليك البحرية (القاهرة، ١٩٥٩م)، ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٤٤) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٢٦٠.

(٤٥) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤١٢.

(٤٦) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤٢٠، حاشية ٢؛ ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٤٧) المقرئ، الخطط، ج ١، ص ١٠٨.

الناصرى سنة ٧١٥هـ، لنفقة العاجزين من الأجناد^(٥٦)، ثم خرجت عن الأجناد وأضيفت إلى الخاص السلطاني سنة ٧١٦هـ.^(٥٧)

ويبدو أنه كان يتحصل من المكوس في هذه الجهة جملة كثيرة لديوان الخاص، حيث بلغت الأموال المتحصلة منها في دفعة واحدة ٧٠ ألف درهم.^(٥٨)

ومن موارد ديوان الخاص كذلك ضريبة الدواليب، والمقصود بالدواليب معاصر قصب السكر وأشباهاها من الصناعات التي تحتاج إلى الأدوات العجلىة كمصانع غزل الحرير والسواقي المائية.^(٥٩) وهذه الضريبة ورثها المماليك عن الأيوبيين.^(٦٠)

كما ظل معمولاً بها في العهود المملوكية المتأخرة ضمن جهات الإيراد التي تشكل مورداً أساسياً لديوان الخاص.^(٦١)

وكثيراً ما صادر ديوان الخاص في عهد الناصر محمد أموال أصحاب المعاصر والدواليب، كما صادر أموال مباشريها، فصادر النشو ناظر ديوان الخاص أموال شاد^(٦٢) دواليب الخاص بالصعيد سنة

ويبدو أن رسوم هذه المصايد كانت تدفع شهرياً من جانب القائمين بالضمان على هاتين البحيرتين.^(٥٨)

ولنا أن نفترض أنه كان يجبى من هذه الجهة ثروات كبيرة تشكل مورداً أساسياً لديوان الخاص، حيث بلغ المتحصل زمن السلطان صلاح الدين الأيوبي من مصايد بحيرة نستروه^(٥٩) (بحيرة البرلس) وحدها ١٧٥٠٠ دينار سنوياً.^(٥٠)

بينما أورد ابن شاهين أن متحصل هذه البحيرة من ضمان الأسماك كانت قديماً ٢٥ ألف دينار.^(٥١) أما ما يصاد من النيل فكان يحمل إلى دار السمك بالقاهرة فيباع ويؤخذ منه مكس السلطان.^(٥٢)

مكوس جهة قطيا^(٥٣)

وكان بقطيا مكتب للمراقبة على الحدود بين مصر والشام، ولم يكن في إمكان أحد أن يجتاز هذا المركز في أي اتجاه إلا إذا، أبرز جوازاً، وكانت تفحص البضائع بقطيا فحصاً دقيقاً.^(٥٤) فكانت الدولة ترقب الوارد والصادر من المتاجر وتضرب عليه مكوساً ثم تختمه بختم خاص للدلالة على استيفاء المكس.^(٥٥)

وكانت مكوس قطيا قد أرصدت في أعقاب الروك

الوسطى (القاهرة، ١٩٢٧م)، ص ٤٨.

(٥٥) المقرئى، السلوك، ج ٢، ص ٤٢٩، حاشية ١.

(٥٦) المقرئى، السلوك، ج ٢، ص ١٥٦.

(٥٧) المقرئى، السلوك، ج ٢، ص ١٦٢.

(٥٨) ابن تفرى بردى، ج ١٠، ص ١٩٢.

(٥٩) المقرئى، السلوك، ج ٢، ص ١١٦، حاشية ٢.

(٦٠) النابلسى، عثمان بن إبراهيم، تاريخ الفيوم وبلاده (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٤م)، ص ٢٨ - ٢٩.

(٦١) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٦٢) شاد (أومشد): مفتش؛ فيقال شاد الدواوين أي الذي يفتش على الدواوين ويراجع حساباتها، ومثله شاد الزكاة وشاد دواليب الخاص وشاد الجوالي وغيرهم، عاشور، العصر المملوكي، ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

(٤٨) المقرئى، الخطط، ج ١، ص ١٠٧.

(٤٩) سبق التعريف بها في الحاشية رقم ١٦.

(٥٠) حسنين محمد ربيع، النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص ٥٢.

(٥١) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٥٢) المقرئى، الخطط، ج ١، ص ١٠٨؛ Rabie, p. 103.

(٥٣) قطيا: قرية كانت في الطريق بين مصر والشام في وسط الرمل قرب الفرما، وكان بها جامع ومارستان ووالي مقيم لأخذ العشر من التجار، وقد اندثرت هذه القرية، ولم يبق إلا أطلالها في الطريق بين القنطرة والعريش، انظر ابن تفرى بردى، ج ٧، ص ٧٧، حاشية ٢.

(٥٤) القلقشندي، ج ١٤، ص ٢٧٧؛ المقرئى، السلوك، ج ٢، ص ٥١٦؛ جاستون فييت، المواصلات في مصر في العصور

من والي أشموم ووالي المحلة، وأخذ ناظر ديوان الخاص من الأول ٥٠ ألف درهم، ومن الأخير ١٠٠ ألف درهم.^(٦٩)

وصادر الناصر محمد سنة ٧٤٠هـ، أموال الأمير تنكز^(٧٠) نائب الشام، وأخذ منه ٣٦٠ ألف دينار، كما صادر ممتلكاته بمصر والشام وكانت قيمتها ٢٠٠ ألف دينار.^(٧١)

كذلك عمد الناصر محمد - في بعض الأحيان - إلى حل الأوقاف واسترداد الرزق الأحباسية من ورثة السلاطين والأمراء السابقين، فقام بحل أوقاف بيبرس^(٧٢) الجاشنكير، وسالار^(٧٣) نائب السلطنة، واسترد ما كان بأيديهما من الرزق الأحباسية، وأضاف ذلك كله إلى الخاص السلطاني.^(٧٤)

مصرفات ديوان الخاص السلطاني

أما عن الأوجه التي كانت تنفق فيها هذه الأموال فقد تولى ديوان الخاص السلطاني الصرف على عدة جهات كان من أهمها الدور السلطانية^(٧٥)، وتجلى هذا في المطبخ السلطاني الذي لا تنتفي النار منه أبدا.^(٧٦)

فلما قتل لاجين صار من خاصكية الناصر ولما تسلطن الناصر ثالث مرة، رقاء حتى ولاه نيابة الشام، فطالت مدته إلى أن قبض عليه السلطان الناصر وقتله بثر الإسكندرية سنة ٧٤١هـ؛ ابن تغري بردي، ج٢، ص ٣٢٧.

(٧١) ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور (القاهرة، ١٩٧٤م)، ج١، القسم الأول، ص ٤٧٨.

(٧٢) هو السلطان الملك المظفر بيبرس الجاشنكير، قبض عليه الناصر محمد وقتله سنة ٧٠٩هـ؛ المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٨١.

(٧٣) هو الأمير سيف الدين سالار، ترقى إلى أن صار نائب السلطنة بديار مصر، قبض عليه الناصر محمد، وترك في السجن حتى مات سنة ٧١٠هـ؛ المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٩٧.

(٧٤) محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م)، ص ٣٢٨.

(٧٥) ابن شاهين، ورقة ١٤٢.

(٧٦) ابن شاهين، «زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك؛ هو منتخبات» من كتابه كشف الممالك (باريس، ١٨٩٤م)، ص ١٢٥.

٧٣٨هـ، وأخذ منه ١٦٠ ألف درهم حملها للسلطان.^(٦٣)

أما مكس السمسة (الدلالة) فكانت قيمته ١٪ تقرر على كل دلال للديوان السلطاني، وكان الذي أحدث ذلك ناصر الدين بن الشيخ^(٦٤) - وزير الناصر محمد أثناء سلطنته الثانية - ثم أبطل ما كان يتحصل من هذه الجهة للديوان في سنة ٧١٥هـ، أثناء سلطنة الناصر محمد الثالثة^(٦٥)، ولكن هذه الضريبة صارت بكل تأكيد في العهود اللاحقة تشكل موردا أساسيا من موارد ديوان الخاص.^(٦٦)

وأما المصادرات فلم تكن سوى مورد مالي طارئ لديوان الخاص، وهي تختلف عن الضرائب والمكوس الدائمة.

من ذلك ما قام به الناصر محمد سنة ٧٣٥هـ، من مصادرة ممتلكات الأمير آقوش الأشرقي^(٦٧) نائب طرابلس، فنزل النشو ناظر ديوان الخاص إلى بيت آقوش بالقاهرة وأخذ موجوده كله.^(٦٨)

وفي سنة ٧٣٧هـ، صادر ديوان الخاص أموال كل

(٦٣) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤٣١.

(٦٤) هو الأمير ناصر الدين محمد الشيخ، وزير الناصر محمد، قبض عليه الناصر وعاقبه ومات تحت العقوبة سنة ٧٠٢هـ؛ ابن تغري بردي، ج٢، ص ٢١٤.

(٦٥) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ١٥٠ - ١٥١؛ ابن تغري بردي، ج٢، ص ٤٥ - ٤٦.

(٦٦) ابن شاهين، ورقة ١٤٢.

(٦٧) هو الأمير جمال الدين آقوش بن عبد الله الأشرقي، أصله من ممالك الملك المنصور قلاوون، وأصله قلاوون إلى ولده الأشرف خليل وجعله استاداره فعرف بالأشرقي، قبض عليه في سلطنة الناصر محمد الثالثة، ومات محبوسا بثر الإسكندرية سنة ٧٣٦هـ؛ ابن تغري بردي، ج٢، ص ٣١٠.

(٦٨) ابن تغري بردي، ج٢، ص ١١٢.

(٦٩) المقرئ، السلوك، ج٢، ص ٤١٩.

(٧٠) هو الأمير سيف الدين تنكز بن عبد الله الحسامي الناصري نائب الشام، كان أصله من ممالك الملك المنصور حسام الدين لاجين،

وجد له خمسة وعشرون دارا على شاطئ النيل في أماكن متفرقة. (٨٠)

وتجلت مصروفات ديوان الخاص السلطاني كذلك في الأفراح السلطانية، حيث كان عليه: «إقامة برق»^(٨١) المتزوجين من الأدر. (٨٢) وفي كثير من الأحيان بلغت تكاليف إعداد الشوار بضعة آلاف من الدينارين، وحسبنا ما قام به الناصر محمد بن قلاوون من تجهيز إحدى عشرة ابنة له بالجهاز العظيم، فكانت أقلهن جهازا بثمانمائة ألف دينار منها قيمة بشخانة^(٨٣) ودايربيت ومايتعلق به بمائة ألف دينار، وبقية ذلك مابين جواهر ولآلىء وأواني وغير ذلك. (٨٤)

وبلغ عدد ماذبح من الغنم بخصوص إحدى بنات الناصر محمد خمسة آلاف رأس، ومن البقر مائة رأس، كما ذبح ما لا يحصى كثره من الدجاج والأوز. (٨٥)

ومن أوجه الإنفاق كذلك «تكفية الملبوس الشريف وكساوى الأدر الشريفة». (٨٦)

وقد أمعن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب وكان الرداء الذي يخلعه السلطان لا يلبسه مرة ثانية مطلقا، وإنما توضع الملابس المخلوعة في

حيث بلغت مخصصات مطبخ السلطان الناصر محمد بن قلاوون من اللحم ٢٢ ألف رطل يوميا، وبلغ راتب السكر أيام رمضان في عهده كذلك ألف قنطار، كما كانت الدور السلطانية تستهلك من الحلوى في رمضان ٦٠ قنطارا. (٧٧)

هذا وقد دأب البلاط المملوكي على إعداد الأسمة السلطانية يوميا، فقد جرت العادة أن يمد السماغ السلطاني في طرفي النهار من كل يوم، ففي أول النهار يمد سماغ لا يأكل منه السلطان، ثم سماغ ثان بعد ذلك يسمى الخاص، قد يأكل منه السلطان وقد لا يأكل، ثم سماغ ثالث ومنه مأكول السلطان، كذلك يمد في آخر النهار سماغان أو ثلاثة يأكل السلطان من ثالثهما. (٧٨)

وبلغ عدد الدجاج الذي يذبح كل يوم للسماغ السلطاني في عهد الناصر محمد بن قلاوون ٧٠٠ طائر. (٧٩)

وقد أثرت حواشي القصور من المتخصصين في هذا المجال ثراء كبيرا، ففي سنة ٧٤٦هـ - أي في زمن السلطان شعبان بن الناصر محمد - بلغ متحصل الحاج على الطباخ في كل يوم ٥٠٠ درهم، كما بلغ متحصله من ثمن الرغوس والأكارع في مهم واحد ثلاثة وعشرون ألف درهم، ولما صودر ذلك الطباخ

(٧٧) المقريري، الخطط، ج ٢، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٧٨) ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، «الباب السادس في مملكة مصر والشام والحجاز» (بيروت، ١٩٨٦م)، ص ١٠٤؛ هذا وبلغ راتب سماغ الناصر - كل يوم - وراتب معاليكه من اللحم ستة وثلاثين ألف رطل لحم في اليوم سوى الدجاج والأوز؛ انظر ابن تغري بردي، ج ٩، ص ١٧٧.

(٧٩) المقريري، الخطط، ج ٢، ص ٢٣١؛ هذا وقد بلغ ما تتكلفه الحوائج خاناه - وهي الجهة التي منها يصرف اللحم الراتب للمطبخ السلطاني - على عهد الناصر من الأموال في اليوم الواحد، ثلاثة عشر ألف درهم؛ انظر المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٨٠٨.

(٨٠) المقريري، الخطط، ج ٢، ص ٣١٥؛ السلوك، ج ٢، ص ٦٨٥ - ٦٨٦.

(٨١) البرق أو البرق: المتاع الخاص من الثياب والقماش ونحوهما، ابن تغري بردي، ج ١١، ص ٥٤، حاشية ٢.

(٨٢) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢، والأدر يقصد بها الحرير السلطاني.

(٨٣) البشخاناه: هي ما يطلق عليها اليوم الناموسية المزركشة أو داير السرير، أي الحلية التي توضع فوق السرير؛ وقد تكون حول الغرفة كلها، عاشور، العصر المماليكي، ص ٣٩٦.

(٨٤) المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٥٣٦.

(٨٥) المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٨٦) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

جميع ما يحتاجون إليه من خيام لتحل محل القصور في الإقامة.

وأشرف ناظر الخاص على حاجات السلطان في رحلته من قدور الطعام وغيرها، لتحمل على الإبل ويطحخ فيها، كما كانت تحمل على الجمال كذلك المباقل والرياحين في أحواض من الخشب، ويتعهدها الخولة بالسقاية طوال الرحلة، هذا عدا الأفران وصناع الخبز والجبن المقلي وغيره.^(٩١)

وفضلاً عن ذلك كان «يصحب السلطان في السفر غالب ماتدعو الحاجة إليه حتى يكاد يكون معه مارستان، لكثرة من معه من الأطباء وأرباب الكحل والجراح والأشربة والعقاقير، وما يجري مجرى ذلك وكل من عاده طبيب ووصف له ما يناسبه، يصرف له من الشراب خاناه أو الدواء خاناه المحمولين في الصحبة»^(٩٢)

واعتماد السلطان الناصر محمد بن قلاوون عند خروجه للصيد أن ينعم على أكابر أمراء الدولة بالخلع، وبلغ عدد الخلع التي منحها للأمراء في إحدى رحلاته للصيد ٤٢٠ خلعة.^(٩٣)

مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته.^(٩٤)

وجرت العادة أن يرتدى السلاطين الملابس الصوفية الملونة المبطنة بالمخمل وعليها الفراء الفاخر شتاء، والملابس البيضاء صيفاً.^(٩٥)

أما الحريم السلطاني فلهن «الثياب المذهبة، والنخ»^(٩٦) المنقوش والمناديل المذهبة، والأطلس المذهب... وصنف الفراء من السمور والوشق والقاقم والسنباج^(٩٧) وغير ذلك من الثياب الفاخرة بحيث «لو وصف ملبوس كل منهن وتجل ببيوتهن» كما أشار ابن شاهين لاحتاج ذلك «إلى عدة مجلدات».^(٩٨)

ومن مصروفات ديوان الخاص السلطاني كذلك نفقات الخراجات السلطانية للصيد ولعب الكرة.^(٩٩) وسرقات الصيد موعدها عادة أيام الربيع، عندما يسرح السلطان عدة مرات إلى مواضع مخصوصة، وبصحبه الأمراء وأعيان الدولة.^(١٠٠)

وأهم هذه المواضع الأهرام وسرياقوس والعباسة^(١٠١) والبحيرة والوجه القبلي.^(١٠٢) واعتاد سلاطين المماليك أن يصطحبوا معهم في أسفارهم

(٨٧) عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك (القاهرة، ١٩٦٢م)، ص ٦٤؛ ولاشك أن ذلك ينصرف إلى الملابس الرسمية الخاصة بالسلطان والتي كان يظهر بها في الموكب والأعياد ونحوها وهو ما ينطبق على ما شاهده الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر في عصر المماليك. ولكنه لا ينطبق على الملابس العادية داخل القصر السلطاني وهي المعروفة في مصطلح تلك الفترة باسم ملابس الجلوس، وهي غير الملابس الرسمية المحدودة نسبياً بالنسبة لغيرها والتي يمكن للرحالة الأجانب مشاهدتها. وانظر ابن فضل الله، المسالك، ص ١٣٤ - ١٣٥، وعاشور، المجتمع المصري، ص ٦٤.

(٨٨) ابن شاهين، المختصر، ورقة ٩٢ - ٩٧.

(٨٩) النسخ: نوع من النسيج الثمين كان يصنع في تبريز، ويمتاز بالرقعة، المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٤١، حاشية ٢.

(٩٠) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

(٩١) ابن شاهين، الزبدة، ص ١٢١.

(٩٢) المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٤٢ - ٢١٠؛ ابن تغري بردي، ج ٨، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٩٣) ابن تغري بردي، ج ٨، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٩٤) سميت باسم العباسية بنت أحمد بن طولون، وهذا المكان كان في ذلك الوقت في نهاية الأراضي الزراعية بأرض مصر من الجهة الشرقية، وفي أول حدود الصحراء الفاصلة بين مصر والشام؛ انظر ابن تغري بردي، ج ٨، ص ١٤١، حاشية ١.

(٩٥) المقريري، السلوك، ج ٢، ص ٣٢٩ - ٦٧٩؛ ابن تغري بردي، ج ٨، ص ١٤١؛ ج ٩، ص ١٢٩.

(٩٦) المقريري، السلوك، ج ٢، ص ١٩٥ - ١٩٦؛ ابن تغري بردي، ج ٩، ص ٥٨.

(٩٧) المقريري، الخطط، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٩٨) ابن تغري بردي، ج ٨، ص ١٤٢.

بحيث يصل بعضهم إلى مائة فرس في كل سنة، وللسلطان أوقات أخرى يفرق فيها الخيل على مماليكه وكل من مات له فرس من مماليكه، دفع له عوضه. (١٠٤)

وشغف الناصر محمد بالخيل، فعنى بشراء الخيول العربية وبذل في شرائها أموالا طائلة، حتى إنه كان يصرف في بعض الأحيان ٣٠ ألف درهم ثمنًا لواحد منها. (١٠٥)

وفي كثير من الأحيان كان ناظر الخاص السلطاني يصرف ما يقرب من مليون درهم في أثمان ما يصل للناصر محمد من خيل في يوم واحد. (١٠٦) ومع ما في هذه الأرقام من المبالغة إلا أنها توضح ما كان عليه الناصر محمد من إسراف في شراء الخيل «لاسيما خيل العرب، آل مهنا وآل فضل، فقد كان يقدمها على غيرها؛ ولهذا كان يكرم العرب ويبذل لهم الرغائب في خيولهم». (١٠٧) وكثيرا ما أقطعهم الإقطاعات بسبب ذلك أيضا. (١٠٨) وفضلا عن شغف الناصر بالخيل وبذل الأموال الطائلة في شرائها خاصة خيول آل مهنا فإنه كان يراعى بجانب ذلك أمورا عسكرية، فكان آل مهنا أمراء العرب ببلاد الشام يشملهم بسبب هذه الاعتبار من إنعام الناصر شيء كثير. (١٠٩)

ولأمور سياسية أيضا بذل الناصر الأموال الطائلة في شراء خيل آل مهنا خاصة، ولا أدل على ذلك من أنه عندما قدم موسى بن مهنا على الناصر في سنة ٧٢٨هـ طائعا وقدم عدة خيول «فقومت خيل موسى بخمسائة ألف درهم، سرى ما جرت العادة به من الإنعام عليه، وأنعم عليه بعشرين ألف دينار أيضا». (١١٠) فكان

كما اعتاد أيضا في هذه المناسبة نفسها أن ينعم على أكابر الأمراء: كل واحد منهم بألف مثقال ذهب وبرزون خاص. (١١١)

كما كان للسلطان الناصر محمد أيضا في لعب الكرة «عادات جميلة كلها من الخلع في أوقات لعبه بالكرة على أناس جرت لهم عنده عوائد بالخلع في ذلك الوقت». (١١٢)

كما أنفق ديوان الخاص السلطاني كذلك على المواكب السلطانية الكبرى في العيدين وكسر الخليج وغيرها من الأعياد. (١١٣)

واعتاد السلطان الناصر محمد «أن يعد له كل عيد خلعة على أنها لللبوسة من نسبة خلع كبار الأمراء، فما يلبسها هو ولكن يخص بها بعض كبار الأمراء يخلعها عليه». (١١٤)

كما اعتاد الناصر محمد أيضا أن يبعث في عيد الأضحى بالأغنام والأبقار إلى كبار رجال دولته. (١١٥) ومن ديوان الخاص السلطاني كانت تصرف الأموال الطائلة على شراء الخيول التي كان يخلع بعضها على الأمراء وأفراد الحاشية.

واعتاد الناصر محمد أن ينعم على أمرائه بالخيل مرتين في كل سنة، المرة الأولى عندما يخرج إلى مرابط خيله في الربيع والمرة الثانية عند لعب الكرة بالميدان، ولخاصته المقربين من الأمراء زيادات كثيرة في ذلك،

(٩٩) ابن فضل الله، المسالك، ص ٩٦.

(١٠٠) ابن فضل الله، المسالك، ص ١٢٥.

(١٠١) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٩٢٧؛ ابن تغري بردي، ج ٨، ص ٤٨؛ ج ٩، ص ١٧١.

(١٠٢) ابن فضل الله، المسالك، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٠٣) ابن تغري بردي، ج ٩، ص ١٧١.

(١٠٤) ابن فضل الله، المسالك، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٠٥) المقرئ، الخطط، ج ٢، ص ٢٢٥.

(١٠٦) المقرئ، الخطط، ج ٢، ص ٢٢٥.

(١٠٧) ابن تغري بردي، ج ٩، ص ١٦٧.

(١٠٨) ابن تغري بردي، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٠٩) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ١٤٨.

(١١٠) المقرئ، السلوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

ومن ديوان الخاص السلطاني أيضا خرجت الهدايا والمنح للملوك والأعيان. (١١٧)

فعندما قدمت رسل ملك البلغار حنا إسكندر سنة ٧٣١هـ، يطلبون على لسان ملكهم العون والمساندة من السلطان الناصر محمد بعث معهم بهدية إلى ملكهم، اشتملت على خلع ثمينة، وحياسة ذهب، وسنجد سلطاني مذهب. (١١٨)

كذلك كان الناصر محمد ينعم على الأمير تنكز نائب الشام «في كل سنة يتوجه إليه بما يزيد على ألف ألف درهم». (١١٩)

وبلغ مجموع ما أنعم به في يوم واحد على أربعة من أمرائه مائتا ألف دينار. (١٢٠)

وربما أثارت ضخامة الهدايا والمنح بعض القائمين على شؤون الخاص السلطاني، فمثلا حين أنعم الناصر محمد في سنة ٧٢٧هـ، على الأمير موسى ابن مهنا بضيعة قيمتها ألف ألف درهم - وكان الأمير المذكور قدم للسلطان فرسا - شق ذلك على النشو ناظر الخاص، وقتئذ، وقال: «خاطرت بروحي في تحصيل الأموال وهو يفرقها». (١٢١). وكان هذا الإنعام قد وقع مع سابقه في يوم واحد.

وربما كان إمعان الناصر محمد في ضخامة تلك

الناصر يصانع أمراء آل مهنا بذلك ويهادنهم لينال مقاصده منهم وأغراضه فيهم، وقد عرف عن الناصر أنه كان ينهج هذا النهج في كثير من أموره، ولا أدل على ذلك من قوله لأحد رجال دولته وكان قد استكثر على الناصر مثل هذه الأمور: «لو علمت الذي أعلمه ماقلت هذا» لأنني بذلك «أكون قد وفرت نفسي وعسكري» (١١١) هذا وقد سئل النشو ناظر خاص السلطان الناصر، هل أطلق الناصر يوما ألف ألف درهم؟

قال: نعم، كثير. وفي يوم واحد أنعم على موسى بن مهنا بألف ألف درهم. (١١٢) وقام ديوان الخاص السلطاني كذلك بالصرف على بعض من العمائر التي شيدها الناصر محمد، وحسبنا القصران اللذان شيدهما الناصر محمد بجوار قلعة الجبل لاثنين من أمرائه، هما يلبغا اليحياوي (١١٣) والطنبغا المارديني (١١٤)، وقد ذكر المقرئ بصد هذين القصرين أن السلطان أنشأهما للأميرين المذكورين «لتزايد رغبته فيهما، وعظيم محبته لهما، حتى يكونا تجاهه، وينظر إليهما من قلعة الجبل». (١١٥)

وأنفق النشو ناظر خاص الناصر محمد على القصرين جميع ما يحتاج إليه في عمارتهما، وكان أول ما بدىء به قصر يلبغا اليحياوي فبلغ مجموع ما صرف عليه من ديوان الخاص السلطاني أكثر من ٤٠ مليون درهم. (١١٦)

(١١١) المقرئ، السلوك، جـ ٢، ص ٥٣٧.

(١١٢) ابن تغري بردي، جـ ٩، ص ٢١١.

(١١٣) هو الأمير سيف الدين يلبغا اليحياوي الناصري، وكان يلبغا أحد من شغف به استأذه الملك الناصر محمد بن قلاوون، ورقاه الناصر إلى أمير مائة ومقدم ألف بالديار المصرية، وتوفي سنة ٧٤٨هـ: ابن تغري بردي، جـ ١٠، ص ١٨٥.

(١١٤) هو الأمير علاء الدين الطنبغا بن عبد الله الناصري، كان أحد مماليك الناصر محمد بن قلاوون وخاصيته واحد من شغف بمحبته، ورقاه في مدة يسيرة حتى جعله أمير مائة ومقدم ألف،

وتوفي سنة ٧٤٤هـ: انظر ابن تغري بردي، جـ ١٠، ص ١٠٥.

(١١٥) المقرئ، الخطط، جـ ٢، ص ٧٢.

(١١٦) المقرئ، الخطط، جـ ٢، ص ٧٢.

(١١٧) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

(١١٨) المقرئ، السلوك، جـ ٢، ص ٣٣٥، وحاشية ٧: القلقشندي، جـ ٤، ص ٤٦٣.

(١١٩) المقرئ، السلوك، جـ ٢، ص ٥٣٥.

(١٢٠) ابن تغري بردي، جـ ٩، ص ٧٤.

(١٢١) المقرئ، السلوك، جـ ٢، ص ٤٢٢.

يتلقى من يعين في منصب الوزير خلة الوزارة^(١٢٩)، والذي يرقى إلى وظيفة كاتب السر، يخلع عليه خلة كتابة السر^(١٣٠).

وإذا امتدت خدمة أحد الموظفين الرسميين، أو حامت حوله بعض الشكوك ثم أريد استمراره مع ذلك، في العمل، فإنه يخلع عليه خلة الاستمرار^(١٣١).

أما خلة العزل فكانت تمنح لمن يطلب إعفاءه من منصبه وهو متمتع برضا السلطان، وفي بعض الأحيان تكون هذه الخلة أعظم من خلة الولاية^(١٣٢).

وكان كبار الموظفين الذين يفدون من الأقاليم يخلع عليهم خلة القدوم^(١٣٣)، وعند استئذانهم في الرحيل من السلطان قبل سفرهم كانوا يمنحون خلة السفر^(١٣٤).

وكانت الخلع درجات أو طبقات أعلاها ما هو مختص بالأمراء المقدمين والنواب^(١٣٥).

فخلع كبار أمراء المثين صنعت من الأطلس المزركش بالذهب والكلوآت المذهبة، أما المنطقة والحزام فتكون محلاة باللؤلؤ والزمرد، وتقل قيمة الخلة وكلفتها حسب رتبة الأمير المنعم بها عليه، ومع ذلك تظل دائماً مضرب الأمثال في العظمة والفخامة^(١٣٦). وكانت خلة الوزير جبة حرير مطرزة

الهدايا والمنح مصانعة للملوك والأعيان ومهادنة لهم، وبذلك ينال مقاصده منهم ويبلغ أغراضه فيهم، ولا أدل على ذلك من قوله لأحد رجال دولته وكان قد استكثر الهدايا المرسله لبوسعيد إيلخان المغول «لو علمت الذي أعلمه ما قلت هذا، أعلم أن المال الذي أسيره إليه ما يجيء قدر الروايا وكلف السقاين الذين يذهبون معي في البيكار^(١٣٧) وأكون قد وفرت نفسي وعسكري»^(١٣٨).

ولأغراض سياسية وعسكرية كذلك كثرت الهدايا والمنح لآل مهنا أمراء العرب ببلاد الشام^(١٣٩).

وكان ديوان الخاص السلطاني كذلك مصدر الإنعام بالخلع في المناسبات المختلفة^(١٤٠) ففي عيد الفطر ينعم السلطان بالخلع على جميع أرباب الوظائف من الأمراء ورجال الدولة كل بما يناسبه^(١٤١).

وفي الإفراح السلطانية ينعم السلطان بآلاف الخلع على سائر رجال الدولة في مصر والشام^(١٤٢).

كذلك منحت ثياب التشريف للأشخاص الذين تسند إليهم مناصب جديدة في الدولة، وإن كان الغالب أن تسمى هذه الثياب بأسماء تطابق المناسبة التي منحت من أجلها، فمثلاً كان يتلقى من يعين في منصب نائب السلطنة خلة النيابة^(١٤٣) وكذلك كان

(١٢٢) ابن بكار، أثناء الحرب عامة، عاشور، العصر المملوكي من ٣٩٩.

(١٢٣) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٥٢٧.

(١٢٤) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ١٤٨، ٣٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣.

(١٢٥) ابن تيمية، المختصر، ورقة ١٤٢.

(١٢٦) القلم، ص ٥٢.

(١٢٧) ابن حجر، ج ٧، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(١٢٨) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٤٦.

(١٢٩) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٤٨٣.

(١٣٠) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٤٦.

(١٣١) عاشور، المجتمع المصري، ص ٢٠٩: ل. أ، ماير، الملابس

المملوكية (القاهرة، ١٩٧٢)، ص ١٠٩.

(١٣٢) ابن تقي بري، ج ٩، ص ١١.

(١٣٣) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٤٨٣.

(١٣٤) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ٣٥٩.

(١٣٥) القلقشندي، ج ٤، ص ٥٢.

(١٣٦) ابن فضل الله، المسالك، ص ١٢٠: عاشور، المجتمع المصري،

ص ٢٠٩ - ٢١٠.

يصحبها فراء فاخر. (١٣٧)

توزع عليهم الأغنام في عيد الأضحى. (١٤٦)

أما خلعة القضاة والعلماء فأجلها مايكون أبيض
وتحتة أخضر ويصحب هذه الخلعة عادة طرحة. (١٣٨)

ملحق ديوان الخاص موارده ومصرفاته

وتألفت خلع الخطباء من رداء أسود وشاش
وطرحة سوداء. (١٣٩)

والنص الذي اخترته هنا نقلته عن مخطوط
اختصر فيه ابن شاهين كتابه الكبير الذي سماه
كشف الممالك كما أشار هو إلى ذلك في مقدمة المختصر
حيث قال: اختصرت جملة عن الأصل، من كل باب
وفصل.

ومن جهات النفقة كذلك، كسوة المماليك
السلطانية (١٤٠) وكانت تشمل - في كثير من الأحيان -
ملابسهم وحوائصهم وخفافهم ونعالهم. (١٤١) وكان
الجند في ذلك العصر يلبسون على رؤوسهم الكلوات
الصفراء بغير عمام، ثم تغير لونها من الصفرة إلى
الحمرة في عهد السلطان خليل بن قلاوون. (١٤٢) كذلك
كانوا يرتدون الملابس البيضاء المصنوعة من القطن
البعلبكي، وهي زرق أو حمراء، كما كانوا يلبسون في
أرجلهم خفاف فوق خف يقال له السقمان. (١٤٣)

ويفهم إذن أن كتاب زبدة كشف الممالك الذي قام
بنشره Ravaisse (بيارس سنة ١٨٩٤م). يمثل
المرحلة الثالثة من كتابات ابن شاهين في هذا
الموضوع، وأنه عبارة عن منتخبات من المختصر، وأن
المخطوط الذي اعتمدت عليه هنا يمثل المرحلة الثانية
التي قام المؤلف بتلخيصها عن الأصل مباشرة، كما
صرح بذلك في مقدمة كتابه المطبوع حيث قال:
صنفت كتابا سميت كشف الممالك وبيان الطرق
والمسالك... ثم رأيت ذلك الكتاب مطولا فانتخبت من
ملخصه هذا المجلد.

أما توزيع الكسوة فكان سنويا، وربما أخذت على
دفعتين في السنة للصيف والشتاء. (١٤٤)

وكيفما كان الأمر فإن هذا المؤرخ وإن كان قد
توفي سنة ٨٧٢هـ إلا أنه قد نسب كثيرا مما ذكره إلى
عصر تقدم عصره. وهو على العموم يعطينا صورة
واضحة عن ديوان الخاص بصورة عامة.

وكان على القائم بشؤون الخاص السلطاني أن
يعمل على تسليم الكسوة في مواعيدها حتى لا يتعرض
لشكوى المماليك السلطانية ومساءلة السلطان
له. (١٤٥)

«فصل (١٤٧)

في وصف ديوان الخواص الشريفة، وما يشتمل

وللمماليك السلطانية كذلك الرواتب الجارية في كل
يوم من اللحم، والتوابل، والخبز، والعليق، كما كانت

(١٤٤) القلقشندي، ج٤، ص ٥٥.

(١٤٥) القريزي، السلوك، ج٢، ص ٤١٣.

(١٤٦) القلقشندي، ج٤، ص ٥١، ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

M. A. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria Palestine, and the Lebanon* (London, 1939). p. 4.

(١٤٧) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤١ - ١٤٣.

(١٣٧) القريزي، السلوك، ج٢، ص ٤٤٧.

(١٣٨) ابن فضل الله، المسالك، ص ١٣٣.

(١٣٩) ابن فضل الله، المسالك، ص ١٣٣.

(١٤٠) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

(١٤١) القريزي، السلوك، ج٢، ص ٤١٣.

(١٤٢) القلقشندي، ج٤، ص ٣٩ - ٤٠.

(١٤٣) القريزي، الخطط، ج٢، ص ٩٨.

البحر ورؤساء المراكب.

أقول: ويلزم ديوان الخواص الشريفة تكفية ما يطلب منه من التشاريف الشريفة، وما هو مقرر ومعتاد للبيوتات، وتكفية الملبوس الشريف، وكساوي الممالك السلطانية، والأدر الشريفة، وما ينعم به على الأمراء ونواب السلطنة الشريفة، واستعمال الخيم، وإقامة برق^(١٥٢) المتزوجين من الأدر، وتفرقة التشاريف في عيد الفطر والبائكة^(١٥٤) وتفرقة الضحايا في عيد الأضحى، والمطلوبات الطوارئ، وسداد أرباب المرتبات على الخاص الشريف، وما يرسل من الهدايا للملوك والأعيان وغير ذلك.

أقول في بيان أصناف التشاريف الشريفة وأسمائها وتبيين من يلبس كل صنف منها، أما شعار الملك الآن فهو شعار الخلافة، لكن بينهما بعض فرق، ليس يلبس ذلك إلا الخلفاء والسلاطين، وأما الأتلسين المتعرفون من أجل التشاريف، لا يلبس ذلك إلا نواب السلطنة الشريفة والمقدمين الألف بالتركيبة والطرز المزركشة والحوائص الذهب المرصعة والأطراف المذهبة.

وأما الفوقانيات بالطرز الزركشي والريش اليلبغاوي فهي ثلاثة أصناف: كامل يليق بالصاحب الوزير إذا كان تركيا، ونجل المقام الشريف، ونظام الملك، والأتابك ونائب الشام يلبسون ذلك فوق الأتلسينات. ودون ذلك يليق ببقية المقدمين ونواب السلطنة الشريفة. ودون ذلك يليق بأرباب الوظائف

ويعتبر مركزا لتجارة التوابل والتاجرين بها، وكان على التجار المستفيدين من هذا الفندق دفع رسم محدد للدولة لقاء الاستفادة من الخدمات التي كانت تقدم لهم. انظر حمود النجدي، «الموارد المالية لمصر في عهد الدولة المملوكية الأولى»، رسالة ماجستير مخطوطة مقدمة لكلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٤م، ص ١٧٦.

(١٥٢) لم أهتم إليها فيما تيسر لي من مصادر.

(١٥٣) سبق التعريف به في الحاشية رقم ٨١.

(١٥٤) لم أهتم إليها فيما بين يدي من مصادر.

عليه من تليدة وطريفة، فإنه من أجل الدواوين وأعلامها، ويعرض عليه غالب الأمتعة أحسنها وأغلاها، ووصف نظاره وكتابه ومن ينسب إليه.

أقول: لهذا الديوان الشريف جهات عديدة: متحصل الخمس السعيد بثغر الإسكندرية المحروس؛ من المراكب الواردة إليه، ومتحصل مقايضات البهار، وبيع السمك البوري والبطارخ المتحصل من نستراوه^(١٤٨) وبحيرة السمنائية والبرلس. ورأيت بكتاب المهادر أن متحصل البحيرة الأولى من ضمان الأسماك كانت قديما خمسة وعشرين ألف دينار، وكل واحدة من البحيرتين المذكورتين أعظم منها - ولم أعلم ما هم عليه الآن - ورسوم المباشرين بالثغر المذكور، وضمان الترجمة^(١٤٩)، ودار البياض والجمال، ورسم البهار الوارد من جدة إلى الطور بالمراكب وجهات ثغر دمياط المحروس، وهي عديدة، وجهات مدينة فوة وجهات الفرع بالوجه القبلي، وجهات المستأجرات، وجهات حمايات^(١٥٠) ومتحصل دواليب الخاص الشريف، وفندق الكارم^(١٥١) بمصر، وجهات الموارث الحشرية المنسوبة للأعيان، وجهات آدر الضرب الشريفة، وجهات الخاص بالشام المحروس، وجهات فرع بيروت، ومتحصل رسم البهار الصادر إلى سائر الجهات بأماكن معدودة، منها: بدر وحنين وبويب العقبة وجسر الحساء، والرسوم المعتادة من جماعة يتعلقون بالخاص الشريف وجهات فرع التنبيه^(١٥٢)، ولناظره التكلم على التجار والدالين والجواهرية والزراكشة والصياغ والقناصل والتراجمة ورؤساء

(١٤٨) سبق التعريف بها في الحاشية رقم ١٦.

(١٤٩) ضريبة الترجمة ومقدارها ٢٥٪ أي ربع في المائة يدفعها التجار الأجانب نظرا لحاجتهم للمترجمين في معاملاتهم التجارية؛ انظر عفاف صبرة، العلاقات بين الشرق والغرب، ص ٢٩٠.

(١٥٠) الحماية وجمعها حمايات، وهي مكس يفرضه الأمير أو السلطان على بعض الأراضي والمتاجر والمراكب والأرزاقي؛ ويقوم الأمير بحماية الشخص الذي يدفع ذلك المكس المقرر. انظر عاشور، العصر المملوكي، ص ٤٠٩.

(١٥١) ضريبة فندق الكارم، حيث كان لتجار الكارم فندق خاص بهم يشكل سكنا ومجمعا لهم، ومقر هذا الفندق في مدينة القسطة.

والمجاري البيض وبقية العائلة ممن ينسب إلى الأدر والجواري السود. والكسوة على أصناف عديدة وأنواع متنوعة كالثياب المذهبة والنخ المنقوش والنخ المعتبة والمعتب الساذج والمناديل المذهبة والأطلس المذهب والأطلس الساذج والمناديل المقصبة والمخمل المذهب والساذج والملون والثياب البندقي بالحواشي العراض ودون ذلك والسذج والثياب المموش والثياب الصيني والثياب المنقوش والثياب السابوري والثياب المجرح والأطلس الساذج والأطلس المقرن والثياب المحررة والطروحات المحررة والسذج والثياب الأصفهاني والبغدادية والبعلبكي والبطاين وصنف الفراء من السمور والوشق والقاقم والسنباب^(١٥٨) والمصيص وغير ذلك.

أقول: وأما كساوى الممالك السلطانية والأعيان منهم ومن له اسم كسوة بديوان الخاص الشريف فهم طبقات ولكل واحد منهم شيء متعين من صوف وسنباب وتزكيات وبعلبكي وبطاين على ما يشهد به ضريبة ديوان الخواص الشريفة، يقال أول ما دون ديوان الخاص الشريف وأحكمت قوانينه وقررت جهاته وعينت دواوينه وإن كان فرعاً من الوزارة فإن ولايته واسعة وما يحمل منه إلى الأقاليم من التشاريف الشريفة شائعة. وعمل معدل المتحصل والمصرف في كل سنة عينا ثلاثمائة من الألف.

أقول في نبذة من الكلام على الأضحى الشريفة وهي عجيبة لا يوجد لها في الدنيا نظير من الأبقار المغلوفة والكباش المشمودى تفرق على جميع الأعيان والممالك السلطانية وكل من الأعيان يفرق على جماعته وأصحابه ويذبح بالديار المصرية من الإبل والبقر والغنم والجواميس والمعز ما لا يمكن أن يذبح

المفردة وأعيان القصاد. وأما الأقبية النخ^(١٥٥) والجيب بالقاقم^(١٥٦) والطرز الزركش يليق بنواب السلطنة الشريفة عند السفر والأمراء الطبلخانة الأعيان وجماعة من نظار الدواوين وكذلك نظار الدواوين بالممالك. وأما الجيب الطاش والكوامل يليق بقضاة القضاة وأركان الدولة الشريفة وفي فصل الشتاء بنواب السلطنة الشريفة والمقدمين. وأما الأطلسينات السذج يليق بنواب بقية المدن والقلاع وأعيان أصحاب الوظائف المفردة وجماعة من حجاب المدن وولاة بعض الجهات. وأما الجيب بالطرز العراض يليق أيضاً بأركان الدولة الشريفة ودون ذلك بأرباب وظائف متعممين وأعيان التجار. وأما الأقبية المنقوشة فهي على نوعين: الأول يليق بأرباب وظائف من الأمراء العشرينات والعشريات ومن يجري مجراهم. والثاني يليق بأرباب وظائف من الأجناد القرانيس وجماعة من الخاصكية ومن أرباب الوظائف المفردة ومن يجري مجراهم.

وأما الفوقانيات الدون بالطرز المشبه فهي على قسمين: الأول يليق بعامة القصاد وجماعة البريدية. والثاني يليق بدون ذلك. وأما الأقبية التوريزي يليق بأرباب الوظائف من الخاصكية دون من ذكر وجماعة من الممالك السلطانية. وأما الجيب البداوي فهي على نوعين: الأول يليق بأمراء العربان، والثاني لمن هو دونهم. وأما الطرد وحش^(١٥٧) يليق بأرباب البيوتات وجماعة من الحاشية. وأما الكندي يليق بأرباب الإدراك.

أقول: وأما كساوى الأدر الشريفة فينقسم على أقسام للخوندات وبينهم تمييز، وللسراري وبينهم تمييز،

(١٥٥) سبق التعريف به في الحاشية رقم ٨٩.

(١٥٦) القاقم، حيوان بري يشبه الفأرة، إلا أنه أطول منها. وله فروة تكون ناصعة البياض في الشتاء، ولذا يكثر صيده في ذلك الفصل لفروته التي تستعمل للزينة عند الأغنياء كسلاطين الممالك وأمرائهم وأشباههم من الأثرياء في مصر في العصور الوسطى: انظر المقرريزي، السلوك، ج ٢، ص ٩٨، حاشية ١.

(١٥٧) طرد وحش، نوع من قماش حرير منقوش بمناظر الصيد والطرز، وكانت تصنع منه بعض الخلع السلطانية: انظر عاشور، العصر المملوكي، ص ٤٢٢.

(١٥٨) السنباب يشبه اليربوع، ومن ذيله فروة نفيسة كانت تستعمل لتزيين الملابس كالقاقم: انظر المقرريزي، السلوك، ج ٢، ص ٩٨، هامش ٢.

الظاهر بأمر الله^(٦) (٦٢٢ - ٦٢٣ هـ / ١٢٢٥ - ١٢٢٦ م) أى حتى سنة ٦٢٣ هـ. ولكن في عهد كل من الخليفة المنتصر بالله (٦٢٣ - ٦٤٠ هـ / ١٢٢٦ - ١٢٤٢ م) والخليفة المستعصم بالله (٦٤٠ - ٦٥٦ هـ / ١٢٤٢ - ١٢٥٨ م) حدث تطوراً آخر على النقود هو حذف الاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه وأصبح الوجه يشتمل على هامش واحد فقط يتضمن مكان الضرب وتأريخه^(٧) وذلك حتى مقتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين وسقوط الدولة العباسية على يد المغول سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م.

وبالنسبة للدراهم التي ضربت بالاندلس في عصر الولاة (٩٢ - ١٣٨ هـ / ٧١١ - ٧٥٦ م) فكانت تحمل مكان سكها وتأريخه بهامش الوجه^(٨)، كما ضربت الدنانير الأموية بالاندلس (١٣٨ - ٤٢٢ هـ / ٧٥٦ - ١٠٣١ م) بدارى ضرب الاندلس والزهراء على الطراز الأموي نفسه في المشرق الذي يتكون من هامش كتابى واحد وكتابات مركزية. غير أنها لم تتبع نظاماً ثابتاً فيما يتعلق بمكان تسجيل تاريخ سكها. فكان

Lane - Poole, vol. I, p. 98, No. 273, pl. VII, No. 399; Broome, p. 27, Nos. 36-38.

وعن الدراهم العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٦٠ - ٤٦٢، رقم ١٥٢٤، ١٥٣٤، وص ٤٦٩ - ٤٨٧، رقم ١٥٦٠ - ١٦٣٠؛ مهذب درويش البكري، "نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي"، مجلة المسكوكات، العدد ٦ لسنة ١٩٧٥ م، ص ١٧ - ٢٧؛ متحف راث، ص ٣٦٢، رقم ٤٠١، ص ٤٦٣، رقم ٤٠٦.

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach., pp. 15-16, Nos. 573-650; Broome., pp. 22-23, Nos. 26-27, p. 24, No. 29; Lane - Poole., vol. I, pp. 35-36, Nos. 3-9, pp. 39-49; Nos. 25-80, pp. 51-61, Nos. 89-134.

(٦) Lane-Poole, vol. IV, p. 57, No. 290, p. 58, No. 298f, 298w, 299i, pp. 61-86.

(٧) قازان، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، رقم ٢١٠ - ٢١٤.

(٨) متحف راث، ص ٣٦٩، رقم ٤٢٧؛ عبد الرحمن فهمي، ص ٨٤٥ - ٨٤٩، رقم ٣٠٧٨ - ٣٠٩٣.

الدنانير^(٩) والدراهم^(١٠) بحيث أصبح كل منهما يشتمل على هامشين بالوجه يوجد الهامش الخارجي متضمناً الشعار الجديد والهامش الداخلي يحتوي على تاريخ السك، في حين كان ظهر الدنانير والدراهم يشتمل كل منهما على هامش واحد ينص على الرسالة المحمدية كاملة: «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (وهي الآية ٣٣ من سورة التوبة).

وكان مركز الوجه في الدنانير والدراهم العباسية يشتمل على شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر متوازية بالخط الكوفي البسيط نصها: «لا إله إلا - الله وحده - لا شريك له» في حين نقش بمركز الظهر «محمد - رسول - الله» وهكذا أصبح تأريخ ضرب الدنانير والدراهم العباسية بالهامش الداخلي للوجه والاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه أيضاً.

وظلت الدنانير والدراهم العباسية على الحال نفسه حتى نهاية فترة حكم الخليفة أبو ناصر محمد

(٩) عبد الرحمن فهمي، ص ٥٧٩ - ٥٨١، رقم ١٩٦٤ - ١٩٧٤. قازان، ص ٤٥، رقم ١٤٤، ١٦١، ١٩٢، وص ٥٠ رقم ٢٠١، ٢٠٢، ص ٢٢٨ - ٢٤٤، رقم ١٢٠ - ٢٠٩؛ متحف راث، ص ٣٥٦، رقم ٣٧١، وص ٣٦٦، رقم ٤٢٢، وص ٣٦٧، رقم ٤٢٣ - ٤٢٤.

Lane - Poole, vol. I, p. 94, No. 259, pl. VI Nos. 260, 317, pl. VII, Nos. 378, 394-419.

وعن الدنانير العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٥٩، رقم ١٥٢٠، ١٥٢٣، ص ٤٦٢ - ٤٦٩، رقم ١٥٣٥ - ١٥٥٩. قازان، ص ٢٨ رقم ٦٠، ٨٧، وص ٤٢، رقم ٨٨، ١٢٦، وص ٢١٦ - ٢٢٧، رقم ٦٠ - ١١٩؛ متحف راث، ص ٣٥٦، رقم ٣٧٠، وص ٣٦٢، رقم ٤٠٠، وص ٣٦٣، رقم ٤٠٤ - ٤٠٦، وص ٣٦٤، رقم ٤٠٨ - ٤٠٩.

Lane - Poole, vol. I, p. I, Nos. 1-2, pp. 37-39, Nos. 10-24, pp. 50-51, Nos. 81-88, pp. 64-67, Nos. 141-160; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 13-14, Nos. 490-572; Broome, p. 29, Nos. 41-42, p. 30, Nos. 44-45.

(١٠) متحف راث، ص ٤٦٦، رقم ٤٢١.

بمدينة الزهراء في عهد كل من عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م) (١٤) وفي مدينة فاس أيضا في عهد هشام الثاني. (١٥)

أما ملوك الطوائف بالأندلس مثل بنو عباد في أشبيلية (٤١٤ - ٤٨٤هـ / ١٠٢٣ - ١٠٩١م) والأفطسيون بباداجوز (٤١٣ - ٤٨٧هـ / ١٠٢٢ - ١٠٩٤م) وأمراء مرسية (٥٤٠ - ٥٦٧هـ / ١١٤٥ - ١١٧١م) وغيرهم، فقد ضربوا النقود الذهبية ولم يتبعوا قاعدة ثابتة فيما يتعلق بمكان تسجيل تاريخ الضرب الهجري بالحروف، فكان تاريخ الضرب يسجل إما بهامش الوجه (١٦) أو بهامش الظهر (١٧) وبعضها لم يسجل عليه تاريخ سكه (١٨) كما ضرب ملوك الطوائف بالأندلس النقود الفضية ويبدو أنهم سجلوا تواريخ سكها بهامش الوجه. (١٩)

وفي عهد المرابطين (٤٤٨ - ٥٤١هـ / ١٠٥٦ - ١٠٤٧م) فإن النقود الذهبية التي ضربت بدور ضرب الأندلس غالبا ما كان تاريخ سكها يسجل بهامش الظهر. (٢٠) غير أن بنى نصر بغرناطة (٦٢٩ - ٨٩٧هـ / ١٢٣١ - ١٤٩٢م) ضربوا النقود الذهبية

تاريخ السك يسجل أحيانا بهامش الوجه (٢١) وأحيانا أخرى بهامش الظهر (٢٢) فعلى سبيل المثال فإن الدنانير التي ضربت في عهد أبو المطرف الحكم (الثاني) المستنصر بن عبد الرحمن (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م) بمدينة الزهراء، كان بعضها يحمل تاريخ ضربه بهامش الوجه (٢٣) والبعض الآخر بهامش الظهر. (٢٤)

أما بالنسبة للدرهم الأندلسية الأموية التي ضربت بدار سك الأندلس في عهد كل من أبو المطرف عبد الرحمن بن معاوية (١٢٨ - ١٧٢هـ / ٧٥٦ - ٧٨٨م)، وأبو العاص الحكم بن هشام (١٨٠ - ٢٠٦هـ / ٧٩٦ - ٨٢٢م)، وأبو المطرف عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦ - ٢٣٨هـ / ٨٢٢ - ٨٥٢م)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ - ٢٧٣هـ / ٨٥٢ - ٨٦٦م)، وأبو المطرف عبد الرحمن الثالث الناصر بن محمد (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩١٢ - ٩٦١م)، وأبو الوليد هشام (الثاني) المؤيد بن الحكم (٣٦٦ - ٣٩٩هـ / ٩٧٦ - ١٠٠٩م)، (٤٠٠ - ٤٠٣هـ / ١٠١٠ - ١٠١٣م)، ومحمد (الثاني) المهدي بن هشام (٣٩٩ - ٤٠٠هـ / ١٠٠٩ - ١٠١٠م) وكان ينقش تاريخ سكها بهامش الوجه (٢٥) وكذلك الحال نفسه بالنسبة للدرهم التي ضربت

(١٥) عبد الرحمن فهمي، ص ٨٦٨ - ٨٦٩، رقم ٣١٤١: Lane -

Poole, vol. IX, p. 133, 134, No. 113.

(١٦) قازان، ص ٢٥٠، رقم ٢٢٩ - ٢٣٠، ص ٢٥١، رقم ٢٢٢:

Lane-Poole, vol. IX, pp. 146 - 147.

(١٧) قازان، ص ٢٥١، رقم ٢٢٣: Lane-Poole, vol. IX, pp. 156 - 157.

(١٨) Lane-Poole, vol. IX, p. 148, p. 152, No. 162j, p. 153.

(١٩) Lane-Poole, vol. IX, pp. 142-145, pp. 149-151, p. 154. No. 162.

(٢٠) قازان، ص ٢٧٠، رقم ٣١٥ - ٣١٦، ٣١٨، ص ٢٧٢، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤

تقريباً، حتى أن الببليوغرافيا الخاصة بكتاب

Les Mille et une Nuits والتي تحتل خمسا وتسعين صفحة كاملة من كتاب (Chauvin) السابق ذكره.^(٢) قد تميزت بشعبية هائلة وحماس منقطع النظير بالطبع. ولكن دعنا نأتي إلى هذه الظاهرة فيما بعد، بعد أن نشير إلى الكتاب باللغة العربية، أو بالأحرى المصدر والأصل العربي الذي استخدمه (جالاند) كأساس لترجمته.

يذكر (جالاند) نفسه في مقدمة ترجمته^(٣) «سبع قصص» أن أصل هذه القصص غير معروف الآن، كما تؤكد المصادر المختلفة. وهذه القصص هي بالطبع قصص السندباد البحري السبع. أما مجموعة المخطوطات، التي يذكر أيضاً في المكان نفسه أنها جاءت من سورية، فقد ضاعت وإحدة منها وبقي في المكتبة الوطنية في باريس ثلاث منها هي (Mss Arabes : ٣٦٠٩ و ٣٦١٠ و ٣٦١١). أضف إلى هذا كله مصدراً آخر يخبرنا عنه (جالاند) نفسه، ألا وهو رجل من حلب، يدعى حنا^(٤)، قص عليه شفوياً «كثيراً من القصص، من بينها قصص المصباح السحري».

من الواضح إذن أن دراستنا لترجمة (جالاند) وإنجازه الفريد، لا تفضي بنا إلى نتائج علمية دقيقة ما لم نتخذ أساساً لدراستنا المخطوطات الثلاث التي لدينا شبه يقين بأن (جالاند) ترجم نصّها العربي إلى الفرنسية، ما دامت مخطوطة قصص السندباد قد ضاعت وما دام ما قصه عليه حنا كان شفاهاً.

كان لفرنسا في هذا الوقت قصب السبق في تصدير

الكثير من أنواع المعرفة ساطعة الإشعاع إلى جميع آداب الغرب، سواء أكان ذلك في ألمانيا أم في إنجلترا. وبقي الحال على هذا الشكل إلى أن بدأ المستشرقون وأساتذة العربية وعلماؤها في إنجلترا بالقيام بالترجمة هم أنفسهم. فبالنسبة لكتاب ألف ليلة وليلة بدأت ترجمات إنجليزية، عن العربية، في الظهور بعد أن كان (جالاند) قد احتل الساحة نحو مائة عام ونيف. ومن هذه ترجمة قام بها الدكتور (J. Scott) عام ١٨١١م، إلا أن الجميع يعتقد بأنها ترجمة لترجمة (جالاند) ولا تقوم كلها (كما يقول صاحبها) على أساس النص العربي لمخطوطة (Edward Wortley Montagu). غير أنه سرعان ما وجدت هذه الترجمة طريقها إلى مكتبة الكاتب الروائي الشهير (Dickens)، أما مكتبة الروائي الآخر المشهور في العصر الفكتوري نفسه (وليم ثاكري) فقد احتوت على نسخة من ترجمة (جالاند)، ولكن طبعة ١٨١٣م ونسخة أخرى من ثلاثة مجلدات كان لين (E.W.Lane) قد قام بها وانتهى منها بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤١م^(٥) وكان السبب الرئيس في توقف (William Torrens) عن ترجمته التي أنهى منها مجلداً واحداً فقط عام ١٨٣٨م^(٦) ويا ليت (Torrens) لم يتوقف، فرغم أن (Lane) كان الخبير العالم بالعربية وصاحب القاموس الشهير الذي يشهد بطول باعه في هذا المضمار، إلا أن (Torrens) كانت لديه حساسية الشاعر المرفه يضيفها إلى ما يدنوبه من علم ودقة (Lane).

ومهما يكن من أمر فإن (Torrens) استند في ترجمته إلى نسخة بالعربية من أربعة مجلدات

(٥) J.Scott, *The Arabian Nights Entertainments*. 6 vols (London, 1811).

(٦) E.W.Lane, *The Thousand and One Night*. 3 vols (London, 1839 - 1841).

(٧) H. Torrens, *The Book of the Thousand Nights and One Night*. 9 vol. I, (London, 1838).

(٢) Chauvin, pp. 25 - 125

(٣) A. Galland, *Les Mille et Une nuit, Contes Arabes*, 12 vols. انظر: (Paris, 1704-1713), see vol. I, "The Avertissement".

(٤) Mia, I. Gerhardt, *The Art of Story - Telling* (leiden, 1963), p.67.

امريء كان في انتظار إطلالتها عليه؟

الف ليلة وليلة، الترجمة الفرنسية التي شاعت
في أوروبا قبل أن تعرف أوروبا غيرها طيلة القرن الثامن عشر وحتى قبيل أواخر النصف الأول من التاسع عشر، هي إذن الحبة التي نتحدث عن زرعها في تربة فأينعت بتلك التربة قطافاً. ولكن ما نوع تلك النبتة التي تعهدا (جالاند) وأطل بها على أوروبا؟ أول ما أريد أن أقوله عن النص العربي الذي ترجمه (انظر المخطوطات المشار إليها أعلاه) أنه مكتوب بخط سيء، وبلغة عامية لا تكاد تقرأ في بعض الأماكن، نص عامي غير متكافئ حتى في عاميته، لا تقرأ فيه الدقة، ولا تستطيع فهمه في بعض الأحيان، نص عربي أكثر ما يقال فيه إنه كلام أمي موغل في الأمية الحرفية للنص. وأمام هذه الصعوبة المستعصية لم يتردد (جالاند) في ترجمته على طريقة (جالاند) الخاصة. فإن لم يفهم النص أو بعض كلماته أضاف إليه أو حذف مقاطع منه لأسباب أحيانا واضحة وأحيانا لا تفسير لها. وبالطبع فقد حذف كل ما صعب عليه ترجمته، كما أنه حذف كل الشعور وما هو أشبه بالشعر، كما حذف بالطبع كل ما شعر بأن القرن الثامن عشر وتطلعات مجتمعه لا تقبله وأبقى كل ما الملح إليه تحت وصف (La bienséance) في مقدمة ترجمته^(١٢). وبالتالي فإن أوروبا لم تعرف شيئا عما حذفه وسلمت طبعا بعدم وجود ما لم تره. وما لم يترجم لقيمة فنية أو غير فنية له تذكر، على أي حال، فكان أن حصلت أوروبا من الكتاب إذن على الدرر التي رصّعت بها آدابها.

وأما ما أضافه (جالاند) فهو أيضا في غاية

أحضرها من الهند (Major Macan)، وطبعت في إنجلترا بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤٢م، وتعرف بطبعة كلكتا^(٨)، أما (Lane) فقد ترجم النص العربي لنسخة قاهرية «طبعت مؤخرا»، كما يجزم هولنا بذلك. وغنى عن القول أن هذه النسخة هي طبعة بولاق وتاريخها ١٢٥١هـ، أي ١٨٣٦م^(٩). على أن الترجمات توالى، فظهرت ترجمة (John Payne) لعامي ١٨٨٢ - ١٨٨٤م مستندة إلى طبعة كلكتا^(١٠)، ثم تلتها ترجمة (Burton) عام ١٨٨٥م مستندة إلى الطبعة نفسها^(١١)، رغم أن صاحبها كان يستشير أحيانا طبعة (Breslau) (١٨٢٥ - ١٨٤٣م). أما في ألمانيا فإن أول ترجمة لترجمة (جالاند) ظهرت عام ١٧٣٠م على يد (August Bohse)^(١٢).

هذا القدر من الخلفية التاريخية كان لازما قبل أن نقرر أنه، باستثناء ترجمتي (Payne) و (Burton)، لم تعرف أوروبا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ترجمة أمينة، (بمعنى كاملة). وهذا أمر في غاية الأهمية، لأنه يجعلنا نتساءل ما الذي عرفته إذن أوروبا وما الذي لم تعرفه من مادة ألف ليلة وليلة؟ وكيف يكون لهذا الكتاب فعل السحر منذ أن أطل على أوروبا في العقد الأول من القرن الثامن عشر، قرن القيود الأدبية المقيدة بما أطلق عليه «الأمور المتعارف عليها» والتي لا يحيد المرء عنها، قرن ما يدعى (Decorum) في كل شيء، قرن العقلانية والكلاسيكية الجديدة، التي لم تلبث بعد لاي أن بدأت تتداعى أمام خيال ساحر لا يحد، أمام قصص رومانسية من الصعب أن لا تستساغ، وأمام تداعيات فنية من الصعب أن تنحى جانبا، وكأن كل

290-91.

(١٠) نفس المصدر، ص ٢٩٤.

(١١) المصدر السابق نفسه.

(١٢) انظر: Katharina Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht* (Berlin, 1981), p.xv.

(١٣) انظر كتاب: Gerhardt, p.74.

(٨) انظر كتاب: Macnaghten, W.H. (ed.) *The Alif Laila, or Book of the Thousand and One Nights*. 4 vols, (Calcutta, 1839-42).

(٩) من أجل الطباعات الواردة هنا، لاسيما طبعة (بولاق) وطبعة (برسلاو) يمكن للقارئ مراجعة كتاب: A.G. Ellise, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum* (Norwich, 1967), pp.

وليلة في أوروبا ما أصبحت عليه من شعبية لا حدود لها وحماس لا يصدق طيلة قرنين من الزمان ونيف.

والترجمة الأخرى التي حذفت كل ما قد يعارض حساسية أوروبا في القرن التاسع عشر، وهو ما سمته «بالالغان»، هي ترجمة (Torrens) التي تعد في رأيي أفضل وأحسن وأقرب ما يكون لما نسميه ترجمة للنص العربي. لقد أبقى (Torrens) الشعر وما هو أشبه بالشعر وترجمه أحيانا مقفى، مما جعل عادة الانتقال من النثر، أن سميناه هنا نثرا، إلى الشعر أو ما أشبهه في سياق القصة، أصبح عادة يقلدها الكثير من الكتاب أمثال (ثاكري) و(ميريدث) وغيرهم في قصصهم ورواياتهم. ليس هذا فحسب، بل إن (Torrens) ترجم الشعر أحيانا مقفى، كما قلت، مما جعل الكتاب في الغرب، من (جوته) إلى (ميريدث) و(تنيسون) وغيرهم، يقلدون القافية العربية في كتاباتهم محاكاة لشعر الغزل^(١٦). وهذا أمر مهم ومظهر لم يعط حقه حتى الآن. فربما تتاح لنا فرصة إيضاح افتتان الغرب وشعرائه وروائييه بقافية العرب في مناسبة أو محاضرة أخرى.

أما (Lane) وهو العالم باللغة العربية، فقد حذف، مثل (جالاند) و (Torrens) ما لم يستطع ترجمته، لاعتراض العصر الفيكتوري عليه، وترجم الشعر إلى نثر. وعليه فقد عرف الغرب قافية الشعر أيضا عن طريق ترجمة (Torrens). وهذا فضل له، وفعله ذلك أوجد نوعا من التقليد الروائي على طريقة ألف ليلة وليلة وهو ما أسميه (Orientalization) أي محاكاة الطريقة العربية في القصص^(١٧)، كما فعل

الأهمية. أضاف أحيانا مكان نص أو كلمة لم يفهمها ما يرضي الطبقة الأرستقراطية الفرنسية التي كان يكتب لها: حتى جعل بغداد شبيهة بفرساي. ولأنه كان مصمما على أن يجعل قارئه ترجمته يستغنى عن الذهاب إلى الأرض التي نبع منها كتاب ألف ليلة وليلة، فقد زود القارئ بصورة حية يرى فيها شخصيات الشرق تتصرف أمام ناظريه وتتسلل بما يصدر عنها، مضيفا، عند كل فرصة، تلك المعلومات التي يتعطش القارئ الغربي لمعرفة عن الشرق والعرب والإسلام في ذلك الوقت. وكان (جالاند) عالما بهذه الأمور من إقامته في الشرق الأدنى ومن ثقافته الواسعة. ولكن الحق يجب أن يقال: لقد كان (جالاند) يحب كل ما يتعلق بالشرق، ويضيف من عنده ما يضيف، ليدعم به شعورا بالعطف نحو موضوعه، عدا عن أنه كان مرهف الإحساس راقى النفس، مبدعا، لا بل أقول، ذا أسلوب روائي جعل من نص ألف ليلة وليلة نصا كالحلم، نتاج عبقرية، جعلت عباقرة الكتاب في كل أنحاء وأرجاء الأدب الغربي يحلمون بهذا الإنجاز ويغنون به أخيلتهم حتى منذ طفولتهم^(١٨). وبالاختصار، لقد جعل (جالاند) القارئ (والكاتب الأوروبي) يألف ولأول مرة هذا التراث الشرقي ويتمثله ويستخدمه في نتاجه وفي كل مناسبة يستطيعها؛ حتى لقد قال الروائي الكبير (وليم ثاكري) إنه «يشعر بالأسف تجاه أولئك الذين لا تستهويهم الليالي العربية»^(١٩). لقد كان (جالاند) الشخص الوحيد والمناسب (نظرا لما أسلفت ونظرا لعقليته الروائية الرائعة والواضحة المعالم) الذي أوتي القدرة على أن يجعل من ألف ليلة

(١٦) لقد اطلعوا بالطبع قبل ذلك على ترجمة المعلقات عام ١٧٨٢م، حيث نقل إليهم (وليم جونز) النص العربي الكامل للمعلقات السبع أيضا بالحروف اللاتينية، بما في ذلك قوافيها السبع.

(١٧) من أجل دراسة وافية لهذا الغرض، انظر:

R.Hawari, "Poetical Orientalization in 18th and 19th Century England with Reference to William Thackeray and his literary Retations", *Bulletin of the College of Arts. University of Riyadh*, vol. I (1970) pp 7-19.

(١٤) للمزيد من الدراسة حول هذا الموضوع وإنجاز (جالاند) في ترجمته، انظر المقال بالإنجليزية الذي نشرته في مجلة الأدب المقارنة التي تظهر في باريس: R.Hawari, "Antoine Galland's Translation of the Arabian Nights", *Revue de Littérature Comparée* (Avril - Juin, 1980), 150-164.

(١٥) Hawari, p. 162. وكذلك

W.M. Thackeray, *Works* (Oxford, 1908), XVII, 431 وكذلك

Hawari, p.162

فأضحى الرومانسيون عندها مشدوهين أمام سحر قصص التجار والقضاة والحجاب والغيلان والعمارة والقرندليه وطيور الرخ، وما إلى ذلك، بطريقة تنبئ بقرب مقدم رومانسيي القرن التاسع عشر الذين شاع حماسهم لما يسمى بالشرقيين (Les Orientales)^(٢١).

وتضيف (Conant) موضحة أن القصة الشرقية، قبل هذا، بدأت بالإحياء للفرنسيين لاتخاذ إمكاناتها كوسيلة للسخرية والهجو كما في قصص (Caylus) و (Hamilton) . أما (مونتسكيو) فلم يخف محاولته للتعريض، عن طريق القصة الشرقية، بالمجتمع الفرنسي كما يراه. وأما عبقرية (فولتير) المتعددة المناحي فقد أدركت بثاقب نظرتها الطاقات الكامنة وراء هذا القصص الشرقي، فاستخدمته مطية لفلسفتها وسخريتها^(٢٢). (فولتير)، هذا الذي عرف ترجمة (Simon Ockley) (لحي بن يقظان، هو نفسه الذي لم يخف حماسه لترجمة ألف ليلة وليلة حين قال: «لقد أصبحت قاصا بعد أن قرأت ألف ليلة وليلة أربع عشرة مرة». على أي حال فإن هدف فولتير من وراء قصصه الشرقية الفلسفية (Contes Philosophiques) هو أن يكون قاصا مسليا في قصصه وأن يكون الفيلسوف الساخر. وهما أمران يبدوان في كل صفحة من صفحات (Zadig) ، أو كتاب القدر^(٢٣). وباستخدامه الخلفية الشرقية بطريقة فكاهية خفيفة الروح لم يختلف بذلك عن استخدام (Oliver Goldsmith) (لنفس المحيط الشرقي في كتابه (The Citizen of the World) في إنجلترا^(٢٤). وهنا في إنجلترا لا ننسى أن أهم قصة

الكاتب القصص الألماني (Hauff) و (وليم ثاكري)^(١٨) و (Allan Poe)^(١٩) و (جورج ميريديث) و (جوته) وغيرهم.

إذن ما عرفته أوروبا عن قصص الليالي العربية هي هذه الحصيلة في الترجمات الثلاث، التي حاولت أن أوجد نظرة خاصة إليها، وأحصر بذلك ما نعنيه وما يجب أن نعني به عند دراسة ألف ليلة وليلة على أنها موروثة الذي نستطيع تقريره وتقري أهميته في الرواية الغربية. وأهم ما أريد قوله هنا هو أن هذا الموروث أوجد في أوروبا بشكل مفاجئ وعفوى ما أريد أن أسميه «تقديس ما هو شرقي» أي « Cult of the oriental ». والمسؤول عن كل هذا الاندفاع نحو الشرق في آداب الغرب، سواء بالنسبة للأدب الفرنسي أم الألماني أم الإنجليزي هو ترجمة ألف ليلة وليلة التي بحياتها الشرقية والوانها وبهائها فتحت فصلا جديدا في تاريخ القصص الشرقي في / إنجلترا أيضا بعد أن كانت الحركة القصصية فيها تحذو حذو الحركة الفرنسية البحتة وتحاكيها. وطبقا لما جاء في كتاب (Martha Conant) حول القصة الشرقية في / إنجلترا في القرن الثامن عشر، فإن الترحيب بكتاب ألف ليلة وليلة، وكذلك بكتاب (دولاكروا) ألف يوم ويوم (١٧١٠ - ١٧١٢ م)، يدل على أن الوقت كان مناسباً لهذا النوع من القصص ولقصص الجنيات لمؤلفها (Perault). والسبب الرئيس لذلك هو ردة الفعل تجاه كلاسيكية (Boileau) (١٦٣٦ - ١٧١٢ م) المسيطرة حتى ذلك الوقت^(٢٥)، مما جعل هذا النهر الشرقي الساحر ينساب في جنانا الإبداعية (الرومانطيقية) الفرنسية،

(٢٠) انظر كتاب: Martha P. Couant, *The Oriental tale in England in the Eighteenth Century* (New York, 1908), P.xxiii.

(٢١) Conant, p. xxiii.

(٢٢) Conant, everywhere.

(٢٣) Conant, pp. 279-281.

(٢٤) Conant, pp. 135, xxvi.

(١٨) R.Hawari, "A Study of Sutlan Stork' as an Orientalization with Special Reference to the Thackeray - Hauff Relationship."

Bulletin of the Faculty of Arts, University of Riyadh, vol. 3, (1973/74), pp. 7-22.

(١٩) R.Hawari, "A Note on Edgar Allan Poe's Orientalism", *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Riyadh*, vol. 4 (1975/76), pp. 7-19.

اثر الف ليلة وليلة في القصة الإنجليزية: إن الليالي العربية هي بالنسبة لها «العراة الجنية للرواية الإنجليزية»^(٢٨). هذا بشكل عام، أما بشكل خاص فإن الكتاب بسحر قصصه وترتيبها يقوم داخل إطار عجيب في بساطته: شهر زاد تقص قصصها على السلطان لآل ليلة وليلة. والقصص الغريبة تتلاحق بكثرة مدهشة، حتى ليظن المرء أنه يتمشى حالما في أيام هارون الرشيد، حيث، كما تقول (Conant)، «دائما يحدث غير المتوقع»^(٢٩). إن هذا القول الأخير، الذي اتقنت منه القصص شهر زاد، «ذهب مثلاً»، فأصبح مقياس جودة الرواية في الغرب ما وضع يده عليه (E.M. Forster) عام ١٩٢٧م في كتابه **مظاهر القصة (Aspects of the Novel)**، حين قال إن أفضل مقياس هو ما علمتنا إياه شهر زاد: «ما الذي سيحدث بعد ذلك»، أي:

(What Would Happen Next) (٣٠) ورغم أن الحبكة العامة لكتاب الف ليلة وليلة، داخل الإطار البسيط المشار إليه، ليست متطورة بالمعنى الذي صارت عليه الحبكة اليوم، إلا أن بعض القصص يمكن أن توصف بأنها «قصص كلاسيكية»، كقصة علي بابا، وزين الأصنام، والملك والجني. والكتاب على أي حال هو كنز من القصص لا يعادله شيء في أي أدب. وحين ظهرت هذه القصص في إنجلترا كانت مقالات (Roger de Coverley) تحوى قصصا تحاول استخدام نوع من الحبكة، ولكنها لم تلبث أن استشمت نوعا من القصص الراقى في خياله المفرط وفي محيطه وعاطفته وشعوره، قصصا قدمت للقصص الإنجليزي العنصر المهم في مجال الحبكة الروائية. ولا تشك (Conant) (وهي محقة فيما

شرقية فلسفية هي قصة (Rasselas) للدكتور (Samuel Johnson) الذي وضع قصته في محيط الشرق وانتهى إلى نهاية لم ينته بها شيء، بعد أن أحاط (Rasselas) نفسه (والقارئ أيضا) بإطار جدى رصين فحواه «غرور النفس البشرية». ومن قبيل الصدفة أن يظهر كتاب (فولتير) المسمى (Candide) في الوقت نفسه الذي ظهر فيه صنوه (راسلاس)^(٣١). وكلا القصتين تنتميان إلى ما سبق وإن أشرنا إليه تحت عنوان (Contes philosophiques)، فقصر (Candide) وحيث يعيش منعزلا، يشبه الوادي السعيد، حيث يعيش (راسلاس) منعزلا أيضا^(٣٢).

ومهما يكن من أمر، فإن إنجلترا نحت أيضا المنحى الفرنسي نفسه في استخدامها القصة الشرقية للوعظ، وفلسفة الأمور، ولإطلاق السخرية ولتعهد روح الرومانسية الناشئة. ومع أن هذه الموضوعات تشير إلى الأنواع الأدبية الأربعة التي انغمس كتاب القصة الشرقية في مختلف محاولاتهم لإنجازها، إلا وهي الفلسفية والهجائية والواعظة والخيالية، إلا أن الكتاب الفريد الأول الذي ينتمي إلى قصص الخيال هو طبعا الف ليلة وليلة. وهذا النوع من القصص الخيالي أفضى قبيل نهاية القرن الثامن عشر إلى قصة (Vathek) الذائعة الصيت التي يقول عنها (Edward Garnet) إنها تكاد تكون القصة الشرقية الحديثة الوحيدة التي «يمكن أن تظهر دون غضاضة في كتاب الليالي العربية. وعلى يمينها علاء الدين وعلى يسارها علي بابا»^(٣٣).

وهناك وصف خاص حبت به (Martha Conant)

(٢٨) Conant, p. 243.

(٢٩) Conant, p.3

(٣٠) انظر كتاب: E.M. Forster, *Aspects of the Novel* (Harmondsworth, Middle Sex. penguin, 1962), p.35

(٣١) Conant, p. 144.

(٣٢) Conant, p. 145.

(٣٣) انظر كتاب: E. Garnett, ed., *Vathek, an Arabian Tale* (London, 1893), preface.

(*Vathek*) ، لم يتوقف إلى أن وجد أكمل تعبير عنه وأطول في قصة (Meredith) *حلق شاجبات* *The Shaving of Shagpat* عام (١٨٥٦م)، وهو الكتاب الذي وصفته الكاتبة الروائية الشهيرة (Eliot) (George) بأنه «ليلة عربية جديدة»^(٢٣)، وبأنه، كما قالت في موضع آخر، «الليلة الثانية بعد الألف».

إن إمكانات ألف ليلة وليلة وما تركته في الأدب الغربي من آثار لا تكاد تحصى. خاصة إذا أراد المرء أن يشير إليها كمؤثر في الأجناس الأدبية الأخرى. وغنى عن القول أن درجة إعجاب الكتاب في أوروبا بألف ليلة وليلة، بشكل عام، كانت موضع منافسة وتفاخر بينهم، كما أن كلا منهم كانت له قصة خاصة يتباهي بها وترافقه في شطحاته الأدبية، سواء أكانت هذه قصة نور الدين، أم قصة البرمكي مع الرجل الجائع، أم قصة النشارباني القصور في الهواء، وما إلى ذلك.

إن نظرة إلى محتويات مكتبة (ديكنز) أو (ثاكري) أو (جوته) وعشرات بل مئات غيرهم، لتقنع المرء بأن قصص موروثنا الشعبي هذا قد استحوذ على أذهانهم، وبالطبع منذ كانوا أطفالاً. إن مثال الكاتب الكبير (جوته) يلقي بعض الضوء على أهمية الكتاب بالنسبة له. فقد كان يقرأ الكتاب في مكتبة (Weimar) ثم يستعيده. وتدل وثائق المكتبة على أنه، حسبما يؤكد (Keudell) و (Deetjen)، قد استعار ترجمة (جالاند) عدة مرات بين عامي (١٨٠٧م) و (١٨٢٣م).^(٢٤) كما أن حماسه للشرق، والأدب العربي، كالمعلقات وألف ليلة وليلة، وتاريخ العباسيين، وفصول متعددة من التاريخ العربي

تقول) في أن الحبكة التي لم يظهر مثلها قبل قصة (Crusoe) وقبل روايات (Fielding)، وخاصة رواية (Tom Jones)، جاءت إلى القصة الإنجليزية من هذا الكنز الغني من قصص ألف ليلة وليلة، فحلت الحبكة الشرقية محل التركيز على وصف الشخصية كأساس للقصة أو الرواية^(٢٥).

إن الإطار البسيط الذي يغلف قصص ألف ليلة وليلة متفق عليه على أنه أثر في أوروبا قبل ترجمة (جالاند) في القرن الثامن عشر، وعلى وجه الخصوص في قصص (Boccaccio) كما وصلت إلينا في كتابه (*Decameron*)، الذي لا يشك أحد في تأثيره على قصص (تشوسر) الإنجليزي، وخاصة فيما يتعلق بالإطار الذي نتحدث عنه، والذي ينسج معا مجموعة من القصص كرحلة الحج إلى (كانتربري)، وكالإطار الذي اختاره الكاتب الألماني (Hauff) لقصصه في ما أسماه (*Die Karavane*) أي القافلة، حيث نجد من بين قصصها الست قصة عنوانها:

«Die Geschichte Vom Kalif Storch» (١٨٢٦م)، أي قصة «ال خليفة اللقلق»، تلك القصة التي تحاكي طريقة الرواية في كتاب الليالي العربية، والتي أوجت للروائي الإنجليزي (ثاكري) تقليد قصص الشرق مثل (هاوف)، فكتب قصته المعروفة بعنوان «السلطان اللقلق»، التي لم يلبث (Edgar Allan Poe) أن كتب مثلها قصة سماها «The Thousand and Second Tale of Scheherazade»، أي «قصة شهر زاد الثانية بعد الألف»، محاكاة لعنوان قصة (ثاكري)، «القصة الثانية بعد الألف»^(٢٦).

هذا النوع من القصص، الذي هو محاكاة للقصص العربية والذي أشرنا إليه عند ذكر قصة

(London, 1971), pp. 41, 47.

(٢٤) انظر كتاب: W. Deetjen and E. Von Keudell, *Goethe als Benutzer der Weimarer Bibliothek* (Weimar, 1931), pp. 82, 88, 133, 241.

(٢١) Conant, pp. 241-243.

(٢٢) انظر المصادر المشار إليها في التعليقات أرقام (١٧) و (١٨) و (١٩).

(٢٣) انظر كتاب: Ioan Williams, (ed.), *Meredith. The Critical Heritage*.

والأدب العربي^(٢٥) كان ينبع من نظرتة العالميه إلى إنسانية الأدب. وسواء أكان هذا الأدب شرقيا أم غربيا فهو عنده الموروث المشترك لكل الإنسانية. وفيما يتعلق بالف ليلة وليلة فإن أثرها في أعمال (جوته) لأمر مدهش حقا. (انظر كتاب «كاترينا مومسن» في هذا الشأن»^(٢٦): لقد افقتن (جوته) بإطار قصص شهر زاد، فأخذ يقص قصصه على أقرانه على طريقة الليالي العربية. وهذا واضح أيضا في سيرة حياة Wilhelm Meister وفي الطريقة التي استخدمها في نسخ قصصه في هذه الرواية، وخاصة في *Wilhelm Meister's Wandjahre*.^(٢٧)

إننا لو قصدنا تعداد كتاب الرواية وكتاب القصة الذين رأوا في ألف ليلة وليلة قمة الإنجاز فحاكوها واستخدموها في قصصهم بشكل أو بآخر ثم أثروا بها تراثهم ونظرتهم، لما اتسع الوقت ولاقتضى ذلك منا أكثر من ورقة كهذه. إن من عددناهم وذكرناهم في هذه العجالة، مضافاً إليهم آخرون من الشعراء وكتاب المسرحية والرواية مثل (Scott) و(واشنطن

إيرفنج) و(مارك توين) وجميع كتاب الحركة الرومانسية في الآداب الألمانية والفرنسية والإنجليزية، ممن رقدوا وسقوا أديهم بماء الحياة من أرضنا، «أرض الصباح»، ليسوا في الحقيقة إلا شهودا على منزلة ورفعة هذا الأدب الذي ترجم إليهم فتمثلوه وتمثلوا إنسانيته وعالميته، وأعادوه إلينا وإلى ذريهم أدبا إنسانيا رفيعا نحو الجزء الذي لا يتجزأ منه. والجزء الذي هو قصص ألف ليلة وليلة أسموه «إلياذة القصة».^(٢٨)

أبعد هذا يمكن لمتشكك أن يرى نفسه وموروثه (كما عرفه الغرب من خلال الترجمة) سوى أنه على هذا المستوى الذي ساهم هو في بناء دعائم له لدى قوم آخرين؟ إنه إن بقي متشككا فإن أهل الغرب سيقولون له، مثلا، «لولا الليالي العربية لما كانت رحلات جلفر»! لقد ساهم موروثنا في خدمة عبقرية (سويفت) وعبقرية غيره من كتاب الرواية الغربية الذين لاحصر لهم. وواقع الحال أن في هذا القول المختصر كل التواضع.

(٢٦) انظر: Mommsen, pp. 63-64.

(٢٧) Mommsen, pp. 63-64.

(٢٨) William, p. 43.

(٢٥) انظر: J. Weiss, *Goethe's West-Eastern Divan*, (Boston, Cambridge, Mass., 1877), The Notes; J.W. Von Goethe, *West - oestlicher Divan* (Stuttgart, 1819), pp 251 - 556.

ظاهرة البخل عند النحاة

للدكتور عوض بن حمد القوزي

ملخص البحث : البخل خلق مذموم، كما أن التبذير مثله مذموم أيضا، والتوسط في الأمر هو ما امتدحه الله تعالى، وإذا كان الإسراف يصاحبه شعور غير طبيعي، فإن البخل يخضع لعملية فكرية حادة، ولذلك كان أكثر البخلاء من العقلاء المفكرين، وقل أن تجد من الأغبياء بخیلاً، لأن العاقل يعمل عقله فيما يؤول المال إليه قبل إنفاقه، أما غير العاقل فإنه لا يفكر في العواقب، وربما لا يدري من أين اكتسب ماله وكيف ينفقه.

ونظرة إلى متقدمي النحاة تجعلنا نقف على ما يمكن أن يسمى بالظاهرة في البخل، فهم بلا شك ذوو فضل وعلم ورجاحة عقل، كما أنهم حسنو التقدير لظروف العيش، ويبدو أن تقليبهم لمسائل اللغة وقضايا النحو انعكس على سلوكهم العام، فكما كانوا مدبرين في هذه القضايا، كانوا مدبرين أيضا في شؤون المال، وقد وصل الحرص على المال بآكثرهم إلى حد الشح والبخل على النفس، حتى لكان الشاعر وهو يهجو بعض ذوي الشأن عناهم بقوله :

يُقْتَرُ عَيْسَى عَلَى نَفْسِهِ وَلَيْسَ بِيَاقٍ وَلَا خَالِدٍ
وَلَوْ يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ نَفْسٌ مِنْ مَنَحَرٍ وَاجِدٍ

وكما أن في النحاة البخيل، فإن فيهم الورع والزاهد والحكيم، فضلا عن الأديب والفقيه والقاضي والناسك.

نهى الله سبحانه عن التبذير فقال: «ولا تبذر تبذيرا، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين...»^(١)، كما ذم المسرفين بقوله: «إنه لا يحب المسرفين»^(٢)، وحذر من الشح فقال: «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»^(٣)، وامتدح الوسط بين هؤلاء فقال في وصف عباده الصالحين: «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا، ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواما»^(٤)، روى القرطبي أن التأديب في هذه الآية هو نفقة الطاعات في المباحات، فأدب الشرع فيها ألا يفرط الإنسان حتى يضيع حقا آخر، أو عيالا، ونحو هذا، وألا يضيق أيضا ويقتر حتى يجيع العيال ويفرط في الشح، والحسن في ذلك هو القوام، أي العدل...»^(٥)

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٦ - ٢٧.

(٢) سورة الانعام، الآية ١٤١.

(٣) سورة التغابن، الآية ١٦.

(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٧.

(٥) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري، الجامع

لاحكام القرآن (القاهرة: مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية

العامّة للكتاب، ١٩٨٧م)، ج ١٢، ص ٧٣.

ولما كان النقص من صفات البشر، فإن كثيراً من الناس يخرج عن العدل المذكور هنا، فتراه يميل إلى التبذير والإسراف، فيؤول به الحال إلى القضاء على كل ما يملك، وتشتد به الحاجة، فتدفعه إلى طلب ما عند الناس، وهذا لا يخلو من مصاحبة بعض عوارض الإذلال للنفس، والانتقاص من الكرامة، وقد يكون الميل نحو التقدير والشح وهو وإن كان سيئاً إلا أن بعض العقلاء نظروا إليه، وفضلوه عن نقيضه السابق. والغلو في الأمرين هو الدافع وراء الخصومات الأدبية حول تفضيل أيهما، الأمر الذي جعل بعضهم يعدّ الكرم إسرافاً وتبذيراً، كما اعتبر بعضهم البخل اقتصاداً وتديباً، وأخذ كل فريق يوجه النصوص والمأثورات نحو المسلك الذي نهج، آخذاً بالظاهر تارة، وبالمعنى البعيد تارة أخرى، فترى البخيل يحتج مثلاً بحديث رسول الله (ﷺ) «ذهب أهل الدثور بالأجور»^(٦)، أو بقول أبي بكر رضي الله عنه: «إني لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيام في اليوم»^(٧) وهو في حقيقة الأمر لا يدعو إلى اتباع سنة، أو نهج سبيل العدل، بقدر ما هو تقوية لحجته ليصل إلى ما طبع عليه نفسه من التقدير، بل قل إنه فلسفة لإلباس البخل حلة الفضيلة، وتحسين مظهره في عيون الآخرين، ولا أدل على خروج الأمر من مجال الطبع إلى حيز الفكر والنظر من المواقف المثيرة التي صورها الجاحظ في كتابه عن البخلاء، والجدل العقلي الذي يقيمه البخيل احتاجاً على من يدفعه إلى مفارقة طبعه، ولعل من الأمثلة القريبة التي تفسر لنا خروج القضية عن مجالها الطبيعي، تلك الصورة التي تضمنتها رسالة سهل بن هارون إلى بني عمه، حين ذموا مذهبه في البخل، متتبعين كلامه في الكتب، فقد عابوه ببعض الأفعال، كخصفه النعال، وتصدير

القميص، فعلل لهم ذلك بأن المخصوفة أبقى وأوطأ وأوفى، وأنفى لكبر، وأشبهه بالنسك، واحتج بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخصف نعله، ويرقع ثوبه، ويلطع إصبعه، وأنه لا جديد لمن لا يلبس الخلق. عابوه عندما قدم المال على العلم، فرد عليهم بأن المال به يفاث العالم، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضيلة العلم، وأن الأصل أحق بالتفضيل من الفرع.^(٨)

والواقع فإن البخل لا صلة له بغنى أو فقر، بل هو متعلق بالطبع والسجية، وما جبلت عليه النفس البشرية، فكم من غني عاش عيشة الفقراء نتيجة بخله، وكم من متواضع الحال عرف بجوده وسخائه، والبخل لا يختص بفئة اجتماعية دون غيرها، ولا هو وقف على طائفة دون أخرى، إلا أن مما يلفت النظر شدة وضوح هذه الصفة في النحاة الأوائل، على شكل جعل الجاحظ يدرج مقدميهم في بخلائه، ويستشهد ببعض أقوالهم.^(٩)

والبخل ليس صفة ملازمة لكل نحوي، بعيدة عن غيرهم من الأدباء والفقهاء والفلاسفة وغيرهم من الفئات التي حملت الثقافة بفنونها المختلفة، فالبخل سجية خلقية قبل أن يعرف صاحبها النحو أو اللغة أو أي فن من فنون المعرفة، وقد كان لمتقدمي النحاة ومشهورهم من البخل نصيب، ولهم فيه من المذاهب ما ميزهم عن غيرهم، الأمر الذي جعلهم في نظر البحث يكونون ظاهرة خاصة تستحق الدراسة.

فأبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ / ٦٨٨م) وهو أبو

(٦) انظر احتجاج الأصمعي بهذا الحديث في: الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، البخلاء (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ص ١٤٧.

(٧) انظر الجاحظ، ص ١٥.

(٨) الجاحظ، ص ص ١٠ - ٢٥.

(٩) الجاحظ، ص ص ١٥، ١٤٤، ١٤٥، ٢٣٢، ٢٦٣.

لقد أخذ بأقرب الاختيارين إلى نفسه، وحاج به صاحبه في أسلوب لم يدع للجدل مكاناً.

وأبو الأسود لا يقف عند حد منع سائليه، بل يزودهم بالنصيحة بدل العطية، وهو يرى أن الرجل ما يعطي ماله إلا لإحدى خلال:

إما رجل أعطى ماله رجاء مكافأة ممن يعطيه.
أورجل خاف على نفسه فوقها بماله.
أورجل أراد وجه الله وما عنده في الدار الآخرة.
أورجل أحمق خدع عن ماله.
وليس هو واحد من هؤلاء.^(١٥)

فهو بخيل لا كالبخلاء، فمنعه عظة، وحرصه على ماله حزم، والذي يتدبر مواقفه لا يملك إلا أن يعجب من ذكائه وحنكته، روي أن ابنه أبا حرب بن أبي الأسود لزم منزله بالبصرة، لا ينتجع أرضاً، ولا يطلب الرزق في تجارة ولا غيرها، فعاتبه أبوه على ذلك، فقال، أبو حرب: إن كان لي رزق فسيأتيني، فقال له:

وَمَا طَلَبُ الْمَعِيشَةِ بِالتَّمَنَّى
وَلَكِنْ أَلْقِ دُلُوكَ فِي الدَّلَاءِ
تَجِئَكَ بِمِلْئِهَا يَوْمًا وَيَوْمًا
تَجِئَكَ بِحُمَاةٍ وَقَلِيلِ مَاءٍ

الخانجي، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م)، ج١، ص ٢٢٤، الذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ج٤، ص ٨٤.

(١٣) بدران، الشيخ عبد القادر، تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر (دمشق، ١٣٢٩هـ)، ج٧، ص ١١٢.

(١٤) الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي، كقاب الأغاني، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية العامة (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، د.ت)، ج١٢، ص ٣١٤، وقد روى القالي موقفاً كهذا للأصمعي مع ولد حاتم الطائي، انظر القالي، أبو علي اسماعيل القاسم القالي البغدادي، الأماي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ج٢، ص ١٠٩ - ١١٠.

(١٥) الأصبهاني، ج١٢، ص ٣٠٢.

النحاة جميعاً، وأول من شق اللثام عن علم النحو^(١٠)، كان معروفاً ببخله، ونحن إذ نعرض بعض المواقف التي تنم عن وضوح هذه الصفة فيه، إلا أنه في الوقت نفسه لا يدعها تخلو من ظرف أو فائدة، فهو يضفي على موقفه في البخل خفة الظل، ويغطي بظرفه وحكمته ما يعكسه بخله على مشاعر الآخرين، فكما أنه مقدم في البخلاء فإنه أيضاً معدود في الحكماء والشعراء^(١١)، والمحدثين^(١٢) شهد له بالعلم والحلم معاصروه، كما أنهم لاموه على بخله، روي أن رجلاً قال له: أنت والله ظرف علم، ظريف لفظ، وعاء حلم، غير أنك بخيل، فقال: وما خير ظرف لا يمسك مافيه؟!^(١٣)، فهو - كما ترى - لم يدفع تهمة البخل بامتعاض أو تأنيب أو نحوهما، بل استطاع بحكمته أن يصنع الحجة التي لم يستطع المتهم دفعها، وهكذا في مواقفه كلها، لا تراه يشاد الذين يخاصمونه على بخله، بل يحاجهم، ويناظرهم، فيفحمهم.

روي أن رجلاً سألَه فمنعه، فقال له: يا أبا الأسود، ما أصبحت حاتماً، قال: بلى قد أصبحت حاتماً من حيث لا تدري، أليس حاتم الذي يقول:

أَمَاوِيٍّ إِمَّا مَانِعٌ فَمُبَيِّنٌ
وَإِمَّا عَطَاءٌ لَا يُنْهِنُهُ الرَّجْرُجُ!^(١٤)

(١٠) الذي لا خلاف فيه أن أبا الأسود الدؤلي هو الذي نقط المصحف بما عرف بنقط الإعراب، انظر: المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد، الفاضل، تحقيق عبد العزيز الميمني، ط١ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م)، ص ٥، السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره وتهذيبه فريتس كرنكو (الجزائر: معهد المباحث الشرقية، الجزائر، خزانة الكتب العربية، ١٩٣٦م)، ص ١٦.

(١١) له ديوان شعر مطبوع.

(١٢) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٢ (القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٧٧م)، ج٢، ص ٧٣٣، الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٤ (القاهرة: مكتبة

وَكَاَنَّ قَدِيمًا قَدْ يَضِيقُ بِهِ صَدْرِي
إِذَا أَنَا لَمْ أَقْبَلْ مِنَ الدُّهْرِ كُلِّ مَا
الْأَقْبَهُ مِنْهُ طَالَ عَثْبِي عَلَى الدُّهْرِ (٢٠)

وهو مع ذلك عفيف النفس واللسان، ينفر من المسألة، ويقابل الحسنة بما تستحق أن تقابل به من الشكر، وهذه لعمري من خصال العقلاء. روي أنه دخل على الجارود (٢١) في أخلاق له، فقال: ما هذا؟ قال: أصلح الله الأمير، ربّ مملول لا يستطيع فراقه، ففطن له الجارود، فبعث إليه بثياب ونفقة، فأنشأ يقول:

كَسَاكَ وَلَمْ تَسْتَكْسِبْهُ فَحَمَدْتَهُ
أَخْ لَكَ يُغْطِيكَ الْجَزِيلُ وَنَاصِرُ
وَإِنْ أَحَقَّ النَّاسَ - إِنْ كُنْتَ حَامِداً -
بِحَمْدِكَ مَنْ أَعْطَاكَ وَالْعَرَضُ وَافِرُ (٢٢)

ثم إنه قنوع بما رزقه الله، يحسن الادخار، ويجعله تجملاً ليربأ بنفسه عن ذل المسألة، لاسيما وقد تغيرت به الحال، واتخذ منه الولاية موقفا يدعو أمثاله إلى الاستغناء عما لديهم، أو على الأقل التفاني عنه لئلا يعرض نفسه للخضوع لمن خالف هواهم، وكرهوا

وَلَا تَقْعُدْ عَلَى كَسَلٍ تَمْنَى
تُحِيلُ عَلَى الْمَقَادِرِ وَالْقَضَاءِ (١٦)

إن فلسفة أبي الأسود في البخل صريحة، فهو يعترف أن الله أراد لخلقه أن يكون فيهم الفقير والغني، وأن العطاء لم يغير الحال ولذلك قال لبنية: «لاتجاودوا الله عز وجل، فإنه أجود وأمجّد، ولو شاء أن يوسع على الناس كلهم حتى لا يكون محتاج لفعل، فلا تجهودوا أنفسكم في التوسعة فتهلكوا هزلاً» (١٧)، وقوله: «لو أطعنا المساكين في أموالنا لكنا أسوأ حالاً منهم» (١٨).

أبو الأسود رجل عاقل، فقيه فصيح حكيم، وصفت حكمته بأنها شفاء الصدور، ودرر قلائد النحور (١٩)، وقد لقي من دهره القسوة، وعانى من الحرمان، وواجه ذلك بالصبر والحكمة، وسداد الرأي، يقول:

تَعَوَّدْتُ مَسَّ الضَّرِّ حَتَّى أَلْفَتُهُ
وَأَسْلَمَنِي طَوْلُ الْبَلَاءِ إِلَى الصَّبْرِ
وَوَسَّعَ صَدْرِي لِلْأَذَى كَثْرَةَ الْأَذَى

(٢٠) ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط ٢، (بغداد: مكتبة النهضة، مطبعة المعارف، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ص ١٠٦، وروى ابن قتيبة لبعض المحدثين أبياتاً ثلاثة بلفظ لا يختلف كثيراً عما جاء هنا، انظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق الدكتور يوسف على طويل، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج ٣، ص ٢١٢.

(٢١) هو عبيد الله بن أبي بكر القاضي، انظر القفطي، على بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، ج ١، ص ٢٢؛ وابن خلكان، ج ٢، ص ٥٢٧ - ٥٢٨، وقيل: هو المنذر بن الجارود، انظر، البغدادي، ج ١، ص ١٣٧.

(٢٢) ديوان أبي الأسود، ص ٨٤ - ٨٥؛ الزبيدي، أبو بكر محمد ابن محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٢٥؛ الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣٣١؛ القاسم بن علي الحريري، المتوفى سنة ٥١٦هـ/ ١١٢٢م، درة الفواص (مصر: مطبعة الجوائب، ١٢٩٩هـ)، ص ٧١.

(١٦) الأصبهاني، ج ١٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠؛ بدران، ج ٧، ص ١١٥، البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، ولب لباب العرب، ط ١ «مصورة» (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج ١، ص ١٣٨، السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة (بيروت: دار المعارف، د.ت)، ص ٢٧٤.

(١٧) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م)، ص ٤٣٥؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٢، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨م)، ص ٥٣٩.

(١٨) البغدادي، ج ١، ص ١٣٨.

(١٩) ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق د.س. مرجليوث، الطبعة الأخيرة (بيروت: دار المأمون، ودار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج ١٢، ص ٢٨.

مذهبه. روي أن صديقاً له يدعى الحارث بن خليل، وكان في شرف من العطاء قال له يوماً: ما يمنعك من طلب الديوان فإن فيه غنى وخيراً؟ فقال له أبو الأسود: قد أغناني الله عنه بالقناعة والتجمل... (٢٣)

إن رجلاً كهذا يبني حياته على نظام معاشي غير معقد لا نستنكر منه مقابلة ما يناقضه بالحزم والصرامة، فهو صدوق لا يحب الكاذبين، وفي لا يقبل الخائنين، كتوم للسر لا يرضى لسهه أن ينشر، مقتصد بخيل يسؤوه أن يمسه ماله أو تناله يد التبذير، فقد روي أنه كان يجلس إلى فناء امرأة بالبصرة فيتحدث إليها، وكانت امرأة برزة جميلة، فقالت له: يا أبا الأسود، هل لك في أن أتزوجك؟ فإني صناع الكف، حسنة التدبير، قانعة بالميسور. قال: نعم، فجمعت أهلها فتزوجته، فوجد عندها خلاف ما قدر، وأسرعت في ماله، ومدّت يدها إلى خيانتها، وأفشت سره، فغدا على من حضر تزويجه إياها، فسألهم أن يجتمعوا عنده، ففعلوا، فقال لهم:

أَرَيْتَ امْرَأَةً كُنْتُ لَمْ أَبْلُهُ
أَتَانِي فَقَالَ أَتُخَذِّنِي خَلِيلاً
فَخَالَئْتُهُ ثُمَّ أَكْرَمْتُهُ
فَلَمْ أَسْتَفِذْ مِنْ لَدُنْهُ فَتَيْلًا
وَأَلْفَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَفْتٍ
وَلَا ذَاكِرِ اللَّهِ إِلَّا قَلِيلاً

أَلَسْتُ حَقِيقاً بِتَوْدِيعِهِ
وَأَتَّبَاعِ ذَلِكَ صَرْمًا جَمِيلًا؟

فقالوا: بلى والله يا أبا الأسود، قال: تلك صاحبكم، وقد طلقته لكم. (٢٤)

ويبدو أن بخل أبي الأسود كان ترجمة لخوفه من العوز، لا سيما وهو المعروف بعزة النفس وإبائها، خاصة وقد انقلبت به الحال في مجتمع يحسب عليه أنفاسه، ويتلقط هفواته، ويهزأ منه بمناسبة وبدون مناسبة (٢٥)، لا فرق في ذلك بين الولاة والعامّة، فضلاً عن كبر سنه وضعف حيلته، يضاف إلى ذلك علمه أن المسألة ذل، وأن السائل يؤذي نفسه كما يؤذي مشاعر الآخرين، وأن الفقر مدعاة للسؤال، ومن يقع في ماله بالإسراف فاحر به أن ينحدر إلى احتياج ما بأيدي الناس، وهو فوق ذلك يرى أن منع المسألة من الحزم، وهو إسهام في عدم إزعاج العامة. روي أنه سمع رجلاً يقول: من يعيش الجائع؟ فقال: عليّ به، فعشاه ثم ذهب ليخرج، فقال: أين تريد؟ قال: أهلي، قال: هيهات، ما عشيتك إلا على ألا تؤذي المسلمين الليلة، ثم وضع رجله في القيد حتى أصبح. (٢٦)

وما يروى من قصص تصور بخله يجب أن يؤخذ بحذر، فهو لا يعدم الكائدين لاسيما وقد عرف بتشييعه لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه، وقد شهد معه وقعتي الجمل وصفين (٢٧) وأكثر مشاهدته، وقد

(٢٧) كانت وقعة الجمل بين علي من جهة وبين طلحة والزبير ومن معهما من جهة، وذلك سنة ست وثلاثين للهجرة، انظر، اليافعي، عفيف الدين، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان، وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، تحقيق عبد الله الجبوري، ط ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م)، ج ١، ص ١٢٩ - ١٣٤. وكانت وقعة صفين بين علي ومعاوية، سنة سبع وثلاثين للهجرة، انظر الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، دار بيروت، د.ت)، ج ٢، ص ١١٤، والياقعي، مرآة الجنان، ج ١، ص ١٢٤ - ١٢٨، وانظر فيهما، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م)، ج ١، ص ٣٦٤ - ٣٧٥.

(٢٣) انظر الاصبهاني، ج ١٢، ص ٣٢٣.

(٢٤) ديوان أبي الأسود، ص ١٢٢ - ١٢٣؛ وانظر التنوخي، القاضي أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري، تاريخ العلماء النحويين من المصريين والكوفيين وغيرهم، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد الإسلامية، مطابع دار الهلال للأوفست، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ص ١٦٩ - ١٧٠؛ الاصبهاني، ج ١٢، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢٥) انظر المبرد، ص ٧٢.

(٢٦) ابن قتيبة، المعارف، ص ٤٣٥؛ وانظر، ابن خلكان، ج ٢، ص ٥٣٩.

لامه أخواله القشيريون في ذلك فأجابهم:

يَقُولُ الْأَزْدَلُونَ بَنُو قُشَيْرٍ
طَوَالَ الدَّهْرِ لَا تَنْسَى عَلِيًّا
بَنُو عَمِّ النَّبِيِّ وَأَقْرَبُوهُ
أَحَبُّ النَّاسِ كُلُّهُمْ إِلَيَّا
فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رَشْدًا أَصِيبُهُ
وَأَسْتُ بِمِخْطِطِيءٍ إِنْ كَانَ غَيًّا (٢٨)

ومما نسب إليه يوم مقتل علي رضي الله عنه قوله:

أَلَا أَبْلَغُ مُعَاوِيَةَ بْنَ حَزْبٍ
فَلَا قَرَّتْ عُيُونُ الشَّامِيِّينَا
أَفِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَجَعَلْتُمُونَا
بِخَيْرِ النَّاسِ طُرًّا أَجْمَعِينَا
قَتَلْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا
وَأَكْرَمِهِمْ وَمَنْ رَكِبَ السَّفِينَا (٢٩)

وكان من نتائج تشييعه أن جفاه ولاية بني أمية، وناصبه العداء كثير من العامة، بل لقد تعرض له بعضهم بالأذى، فعبد الله بن عامر (٣٠) كان يكرم أبا الأسود، ثم ما لبث أن جفاه فصور ذلك أبو الأسود بقوله:

أَلَمْ تَرَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ ابْنِ عَامِرٍ
مِنْ الْوُدِّ قَدْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّغَالِبُ
وَأَصْبَحَ بَاقِي الْوُدِّ بَيْنِي وَبَيْنَهُ
كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ وَالْدَّهْرُ فِيهِ عَجَائِبُ (٣١)

ويبدو أن حاله ساءت واضطر للديون ولم يجد من يشكو إليه غير والي البصرة عبيد الله بن زياد (ت ٦٧هـ / ٦٨٦م)، فباح إليه بأن عليه ديناً لا يجد إلى قضائه سبيلاً، فكان ابن زياد يعده من الغد، فإذا جاءه تغافل عنه ولم يصنع شيئاً وهكذا حتى ينس منه، فصور مشاعره بقوله:

دَعَانِي أَمِيرِي أَنْ أَفُوهَ بِحَاجَتِي
فَقُلْتُ فَمَا رَدَّ الْجَوَابَ وَلَا اسْتَمَعَ
فَقُمْتُ وَلَمْ أَحْسِسْ بِشَيْءٍ وَلَمْ أَصْنُ
كَلَامِي، وَخَيْرُ الْقَوْلِ مَا صِينَ أَوْ نَفَعَ
وَأَجْمَعْتُ يَأْسًا لَا لُبَانَةَ بَعْدَهُ
وَلَلْيَأْسُ أَدْنَى لِلْعَفَافِ مِنَ الطَّمَعِ (٣٢)

ويظهر أن التشيع (٣٣) كان وراء ما وقع له من أذى أقاربه وجيرانه الأذنين، وعرضه للرمي بالحجارة ليلاً، وشماقتهم به نهاراً، وتهكمهم به عندما كلمهم في أمر الرجم قائلين له: إن الله يرميك لسوء مذهبك، فأقسم ألا يجاور قاطعي رحم، يكذبون على الله، وقال، لو رمانني ربي لأصابني، فباع داره واشترى غيرها، فقال له قومه: يا أبا الأسود، بعث دارك!، فقال: لم أبع داري، وإنما بعث جاري، فأرسلها مثلاً، وقال في ذلك:

رَمَانِي جَارِي ظَالِمًا بِرَمِيَّةٍ
فَقُلْتُ لَهُ مَهْلًا، فَأَنْكَرَ مَا أَتَى
وَقَالَ الَّذِي يَرْمِيكَ رَبُّكَ جَارِيًا
بَذْنَبِكَ، وَالْحُوبَاتُ تُعْقِبُ مَا تَرَى

(٢٠) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة الأموي، قتل عثمان وهو على البصرة، وشهد وقعة الجمل مع عائشة، وولاه معاوية البصرة ثلاث سنوات بعد اجتماع الناس على خلافته، ثم صرفه عنها، توفي بمكة سنة ٥٩ للهجرة، انظر خير الدين الزركلي، الاعلام، ط ٦ (بيروت: مطبعة دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، ج ٤، ص ٩٤، وبهامشه مصادر ترجمة أخرى.

(٢١) انظر الاصبهاني، ج ١٢، ص ٢٢٦.

(٢٢) انظر ديوان أبي الأسود، ص ٦٧، والاصبهاني، ج ١٢، ص ٢١٢ - ٢١٣؛ بدران، ج ٧، ص ١٥.

(٢٣) انظر الذهبي، ج ٤، ص ٨٢؛ التنوخي، ص ١٦٨.

(٢٨) انظر الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق، اخبار الزجاجي، تحقيق عبد الحسين المبارك (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م)، ص ١٤١ - ١٤٢، السيرفي، ص ١٥؛ التنوخي، ص ١٦٩، القفطي، ج ١، ص ١٧، وانظر ديوان أبي الأسود، ص ٧٢ - ٧٤.

(٢٩) انظر بقية الابيات في: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، (تاريخ الطبري)، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (مصر: مطبعة دار المعارف، ١٩٦٠م)، ج ٦، ص ٢٤٦٧ في حوادث سنة (٤٤هـ)؛ وانظر أيضاً، الاصبهاني، ج ١٢، ص ٢٢٩؛ القفطي، ج ١، ص ١٩.

فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَبِّي بِرَمِيهِ
رَمَانِي، لَمَا أَخْطَأَ إِلَهِي مَا رَمَى

جَزَى الله شَرًّا كُلَّ مَنْ نَالَ سَوْءَةً
وَيَنْحَلُ فِيهَا رَبُّهُ الشَّرَّ وَالْأَذَى^(٣٤)

إذا كانت هذه هي حال أبي الأسود في مجتمع البصرة، تنكر له كبارها وصغارها، ونسوا أنه كان قاضي البصرة وفقهها^(٣٥)، وتخلى عنه أقرباؤه وأصدقاؤه على كبرة منه وضعف^(٣٦) إذن فلا عجب أن ينسب إليه أقوال وأفعال هو منها براء، ولعلنا لو استعرضنا شعره وعرضناه على محك النقد لخلصنا مسؤولية أبي الأسود من كثير منه^(٣٧)، ويبدو أن بعض ما روي من قصص بخله لا يثبت، وإنما ألصق به، لأنه يخالف ما عرف عنه من رجاحة العقل، والصراحة في القول، والصرامة في المنع، وهو فوق ذلك حكيم عرف الحياة وخبر المجتمعات وتقلب الزمان، ولعل مما يمكن دفعه عنه بعض الروايات التي تشتم منها روح التحامل عليه، وتنبئ عن الرغبة في تشويه سمعته، كأن يروى أنه انتبه ليلة فوجد دابته تقضم شعرها، فقال لها: لا أراك تسرين وأنا نائم، فلما أصبح باعها^(٣٨)؛ أبو الأسود أعقل من أن يتصرف هكذا، فدابته لم تتعد ما أعد لها هو من الشعر، فكيف ينقم عليها ويبيعها ثم هبه باعها لذلك، ليس مثله في حاجة إلى شراء دابة تقله؟! فإن اشترى أخرى ما عساها أن تكون؟!

ومثل ذلك ما روي عنه بأنه كان له دكان لايسع إلا مقعده وطبقا يوضع بين يديه، وجعله مرتفعاً، ولم

يجعل له عتبا كي لا يرتقي إليه أحد، قالوا: فكان أعرابي يتحين وقته ويأتيه على فرس، فيصير كأنه معه على الدكان، فأخذ أبو الأسود دبة وجعل فيها حصي، واتكأ عليها، فإذا رأى الأعرابي قد أقبل أراه كأنه يحول متكأه، فإذا قعقت الدبة بالحصي نفر الفرس، قالوا: فلم يزل الأعرابي يدني فرسه، وأبو الأسود يقعق بالحصي حتى نفر الفرس وصرع صاحبه، فوقص، فكان لا يعود بعد ذلك إليه.^(٣٩) الصنعة ظاهرة في مثل هذه القصة، أليس لأبي الأسود دار تكنه ويستطيع تناول طعامه فيها بعيداً عن أنظار الناس؟ ولو فرضنا جدلاً أنه يحب أن يخرج عن قاعدة البخلاء الذين يحرصون على إخفاء اللقمة، وسلمنا بأنه يحب تناول طعامه وهو على دكانه، أليس يمكنه منع الأعرابي بغير هذه الحيلة الضعيفة؟، ألم يكن بإمكانه أن يصرفه بالعبرة إن عزت الإشارة؟، ثم ماذا عساه يكون ذلك الأعرابي الذي يمد يده إلى مائدة الآخرين دون أن يوجهوا إليه الدعوة؟ لا شك أن أعرابي أبي الأسود هذا بريء من تهمة مشاركة أبي الأسود طعامه براءة أبي الأسود من الجناية التي أدت إلى دق عنق الأعرابي. ترى هل تخلي الأعرابي عن كرامته ولم يستطع مقاومة الجوع فانقض على مائدة يعلم أن صاحبها يكره أن تمس؟ ولو سلمنا جدلاً أن هذا حدث مرة واحدة فكيف نسلم بأن هذا الأعرابي أخذ يتردد على الرجل، بل كيف نسلم بالحيلة التي لجأ إليها لتخليص مائدته؟ أليس في البصرة أحد غير أبي الأسود فيقصده الأعرابي؟ ولو أن الأعرابي هذا أكثر من الإلحاح عليه أليكون أبو الأسود قليل الحيلة في منعه بصرم وحزم، ألم يمنع ماله من قبيلة بأسرها جاءته تطلب المعاونة في دية

ص ١٧٠.

(٣٧) الوقوف عند نقد مانسب إليه من الشعر خارج عن إطار هذا البحث.

(٣٨) انظر الزبيدي، ص ٢٥: الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣٣١: الحريري، ص ٧١.

(٣٩) الجاحظ، البخلاء، ص ١٤٥: الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣٢٢.

(٣٤) انظر، الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣١٨ - ٣١٩: القفطي، ج ١، ص ٢٢: وانظر ديوان أبي الأسود، ص ٥٤ - ٥٥.

(٣٥) الحنبلي، أبو الفلاح، عبد الحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م). ج ١، ص ٧٦: وانظر أيضاً ديوان أبي الأسود، ص ١٢٤.

(٣٦) توفي أبو الأسود وعمره خمس وثمانون سنة، انظر القنوشي،

الليثي؟ إنه ليس بالرجل الذي يلجأ إلى سلوك كهذا وهو المعروف بالصراحة حتى مع الولاة الأشداء؛ ولئن كان مقدما في البخلاء إلا أنه أيضا مقدم في الدهاة والحاضري الجواب^(٤٠)، فمنعه لن يكون بحيلة ساذجة كهذه، ولكنه سيقع بذكاء ودهاء وحسن تخلص، وسيكون فيه صريحا حتى ولو كان ثمنه عليه كبيرا، فقد روي الأصمعي قوله: ليس للسائل الملحف خير من المنع الجامس^(٤١)، ولعل في الموقفين الآتين دليل على أسلوبه في المنع على الرغم من تحرك دوافع الشك حول وقوعهما على ما ترويه المصادر، وهما وإن كانا دليلين على بخل الرجل - كما تسوقهما الآثار - فهما أيضا لا يعدمان الطرافة وحسن الحوار وحضور البديهة.

١ - قيل إنه خرج مع أصحابه إلى الصيد، فلما جلسوا للطعام جاء أعرابي فقال: السلام عليكم، فقال أبو الأسود: كلمة مقولة، قال الأعرابي: أدخل؟ فقال أبو الأسود: وراعيك أوسع لك!، فقال الأعرابي: إن الرمضاء أحرقت رجلي، فقال أبو الأسود: بل عليهما، فقال: هل عندك شيء تطعمنيه؟ فقال أبو الأسود: نأكل ونطعم العيال، فإن فضل شيء فأنث أحق به من الكلب! قال: مارأيت الأم منك. فقال أبو الأسود: بلى، ولكنك نسيت^(٤٢).

٢ - ومثل هذا الموقف روي له موقف مشابه مع

ابن أبي الحمامة، إذ يروى أنه قدم عليه وهو جالس في دهليزه وبين يديه رطب، فسلم ودار بينهما حوار كالذي سبق، فقال الرجل: أنا ابن أبي الحمامة. فردّ عليه أبو الأسود قائلاً: كن ابن أي طائر شئت وانصرف. قال: أسألك بالله إلا أطعمتني مما تأكل، فألقى إليه أبو الأسود ثلاث رطبات، فوقعته إحداهن في التراب، فأخذها يمسحها بثوبه، فقال له أبو الأسود: دعها، فإن الذي تمسحها منه أنظف من الذي تمسحها به، فقال: إنما كرهت أن أدعها للشيطان، فقال له: لا والله، ولا لجبريل وميكائيل تدعها^(٤٣).

إن مثل هذا القصص لا يتفق ومقام رجل في عداد الحكماء والفقهاء وكبار التابعين، وليس ثمة من تفسير له غير الخلاف المذهبي الذي أعمى الأنظار عن جليل العمل الذي قدمه أبو الأسود في خدمة العربية، وإعراجه للقرآن الكريم، وفتحها على خصلة نقص لم ينفرد بها أبو الأسود دون غيره من العباد.

والأصمعي، عبد الملك بن قريب (ت ٢١٦هـ / ٧٩٥م) أسد الشعر والغريب والمعاني، وإمام في النحاة^(٤٤)، ناظر الكسائي وسيبويه وغيرهما في النحو فظهر عليهم في بعضها، وكشف عن نديّة لا تدافع^(٤٥)، وهو بحر في اللغة لا يعرف مثله فيها^(٤٦)، وقد جمع إلى علمه بالنحو واللغة علمه بالشعر، فكان حتف الكلمة الشرود^(٤٧)، قال عنه الأخفش: مارأيت

المخطوطات والتراث، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ص ١٣٦: ابن خلكان، ج ٣، ص ١٧٠.

(٤٥) انظر مناظرته للكسائي في التنوخي، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١:

الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن اسحاق، مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ص ص ٥٥ - ٥٧، وعن مناظرته

لسيبويه، انظر البعدي، تاريخ بغداد، ج ١، ص ٤١٧: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص ١٦٩.

(٤٦) انظر البعدي، تاريخ بغداد، ج ١، ص ٤١٦، القفطي، ج ٢، ص ٢٠١.

(٤٧) السيرافي، ص ٦٧.

(٤٠) انظر ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١٢، ص ٣٤: البغدادي، ج ١، ص ١٣٦.

(٤١) الزبيدي، ص ٢٤.

(٤٢) الزبيدي، ص ٢٥: الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣٠٤.

(٤٣) الأصبهاني، ج ١٢، ص ٣٠٤.

(٤٤) السيرافي، ص ٥٨، وانظر أيضاً الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ج ١٠، ص ٤١٠: وانظر الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق محمد المصري، ط ١ (الكويت: منشورات مركز

أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وخلف، وفضل الأصمعي على خلف لأنه كان معه نحو.^(٤٨) وكان ثقة في ذلك كله.^(٤٩) وهو معدود أيضاً في البخلاء^(٥٠)، ولكنه وظف عبقريته في تحسين مظهر بخله، فجعل الناس تتقبله وكأنما هو حق لا يمكن دفعه، وفي رسالة أبي العاص إلى الثقيفي، ومأخذه عليه في مجالسة الأصمعي، واستحسانه لروايته في «أن أكثر أهل النار النساء والفقراء، وأن أكثر أهل الجنة البله والأغنياء، وأن أرباب الدثور هم الذين ذهبوا بالأجور» في ذلك كله ما يلائم ميل الثقيفي إلى جمع المال، كما أنه أيضاً إشارة إلى ما عرف عن الأصمعي من البخل، ومن حسن تبرير لمسلك البخلاء، فهو يرى أن كثيراً من النساء يدخلن النار بسبب تبذيرهن، كما أن الفقراء أوقعهم تبذيرهم في هوة الفقر، وأن كثرة البله والأغنياء في الجنة، لأن الأولين أشبه بالأطفال، ولأن الآخرين فازوا بالجنة لحرصهم وحسن تدبيرهم. من خلال هذه الرسالة يتبين أن الثقيفي إنما هو مقلد لمنهج الأصمعي في البخل، متبع تفسيره في توجيه النصوص، والاحتكام إلى ظاهر اللفظ، كما أنه في الوقت نفسه كان مقلداً لابن التوأم المعروف ببخله أيضاً.^(٥١)

ولم يكن الأصمعي حريصاً على المال، شحيحاً فحسب، بل كان حسن الوسيلة في جمعه وتحصيله، فقد روى المبرد أن رجلاً كان يألف حلقة الأصمعي، فإذا صار إلى ضيعته أهدى إلى الأصمعي مما يحمل منها، فترك حلقة الأصمعي، وألف حلقة أبي زيد - وكان أبو زيد لا يقبل شيئاً - قال، فمر الرجل يوماً

بالأصمعي، فأنشده الأصمعي للفرزدق:
وَلَجَّ بِكَ الْهَجْرَانُ حَتَّى كَأَنَّمَا
تَرَى الْمَوْتَ فِي الْبَيْتِ الَّذِي كُنْتَ تَأْلَفُ^(٥٢)

وفي ذلك ما ترى من عتاب رقيق، وحث لصاحبه على العودة، ضماناً لعدم انقطاع الهدايا. وفي قصته مع جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي والجارية التي وهبها له، ثم افتداها جعفر منه بالمال لما كرهت خلقه الأصمعي، في تلك القصة دليل آخر على حب الأصمعي للمال، وحرصه عليه أكثر من حرصه على التمتع بالجمال^(٥٣)، كيف لا يكون الأصمعي كذلك وهو يرى نفسه صياداً لدراهم الملوك؟!، فقد روي أنه كان بحضرة الرشيد، ودخل عليه إسحاق بن إبراهيم الموصل، فطلب الرشيد من إسحاق أن يسمعه شيئاً من شعره فأنشد:

وَأَمْرَةٌ بِالْبُخْلِ قُلْتُ لَهَا أَقْصَرِي
فَلَيْسَ إِلَى مَا تَأْمُرِينَ سَبِيلُ
أَرَى النَّاسَ خِلَانَ الْجَوَادِ وَلَا أَرَى
بَخِيلًا لَهُ فِي الْعَالَمِينَ خَلِيلُ
وَمَنْ خَيْرَ خَالَاتِ الْفَتَى لَوْ عَلِمْتَهُ
إِذَا قَالَ شَيْئاً أَنْ يَكُونَ يُنِيلُ
فِعَالِي فِعَالُ الْمُكْثِرِينَ تَجْمُلُ
وَمَالِي كَمَا قَدْ تَعْلَمِينَ قَلِيلُ
وَكَيْفَ أَخَافُ الْفَقْرَ أَوْ أَحْرَمَ الْغِنَى
وَرَأَيْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ جَمِيلُ

فقال الرشيد لحاجبه: أعطه عشرين ألفاً، ثم قال: لله

الجاحظ، البخلاء، ص ١٢١ وما بعدها.

(٥١) انظر الجاحظ، البخلاء، ص ص ١٤٦ - ١٤٧ وما مشه.

(٥٢) الأنباري، ص ١٢٠، والبيت في ديوان الفرزدق، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ٢٣، وفيه (تيلف) وهي لغة تميم، وانظر موقف جعفر بن يحيى منه وهو يعرض بيتي ابن الأحنف في الفراق، أبو الطيب اللغوي، ص ص ٩٨ - ١٠٠.

(٥٣) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٠، ص ٤١٤.

(٤٨) انظر البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٠، ص ٤١٦.

(٤٩) الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م)، ص ١٢٣.

(٥٠) انظر أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)، ص ٨٥، وانظر قصته في

أبيات تأتينا بها يا إسحاق، ما أتقن أصولها، وأبين فصولها، وأقل فضولها، فقال: «والله يا أمير المؤمنين لا أقبل منها درهماً، قال: ولم؟ قال: لأن كلامك خير من شعري، قال: يا فضل، ادفع إليه عشرين ألفاً أخرى، قال الأصمعي: فعلت أنه أصيد مني لدراهم الملوك.»^(٥٤)

ويبدو أن البخلاء مجمعون على كراهة الاستقراض، لأن فيه مخرجاً للمال من مكان آمن، أما الاستجداء والصدقة فإن الأصمعي يرفعهما إلى درجة قتل النفس المؤمنة عمداً، فيكون المنع إذن إنما هو حيلولة دون وقوع ذلك الجرم، فكان على رجل عاقل مثل الأصمعي أن يحول بين السائل ومسأله بكل ما أوتي من قوة؛ فقد روي أن رجلاً جاءه يستجديه فقال له: لو وهبت لك درهماً واحداً لفتحت على مالي باباً لا تسده الجبال والرمال، ولو استطعت أن أجعل دونه ردماً كرددم يأجوج ومأجوج... أتدري ماتريد بشيخك؟ إنما تريد أن تفقره، فإذا أفقرته فقد قتلت، وقد تعلم ما جاء في قتل النفس المؤمنة.^(٥٥) واتفق أن استقرضه أحد أصدقائه بعض المال، فسأله الأصمعي أن يسكن قلبه برهن يساوي ضعف ما طلب، فقال له صديقه: يا أبا سعيد، أما تثق بي؟ قال: بلى، وإن خليل الله إبراهيم كان واثقاً بربه، ومع ذلك قال: «ولكن ليطمئن قلبي.»^(٥٦)

وروي له الجاحظ موعظة لطالب سلف ليس من المناسب نقلها هنا، وهي على ما يحتمل فيها من المبالغة لم تخل من الفائدة والعظة، بالإضافة إلى الكشف عن صراحة الأصمعي في صرف المستقرضين بعيداً عنه، ضناً منه بعدم تعريض صداقته إلى

مايخدش وجهها، ويوهن عراها، من خصومة تتولد بينه وبين المقترض، تؤدي إلى قطيعة بينهما، وقد كانا بعيدين عن الوصول إليها لولا دخول القرض بينهما، وقد رأى أن صرف صديقه من غير إقراض أبقى على صداقتهما وأدوم، ولذلك وعظه بقوله: «كانت العادة في الديون، والسيرة في الأسلاف، الرد أو التقاضي فإن تقاضيتك فأغضبتك أسمعنتني ما أكره، فتجمع على المثل وسوء اللفظ، والوحشة وإفاسد اليد، وأنت أظلم، فأغضب كما غضبت... فأنا أضن بصداقتي لك، وأشح على نصيبي منك من أن أعرضه للفساد، وأن أعينك على القطيعة.»^(٥٧)

وليس من عجب أن يغلب الأصمعي بحجته وبيان منطقته سائلاً مثل صاحبه، أو أي سائل كان، فقد أوتي من الفصاحة ما جعل معاصريه يعجبون به، فيصفه بعضهم بأنه بلبل يطرب بنغماته^(٥٨)، ويستمتع آخر إلى مناظرته لسيبويه فيقول: «الحق مع سيبويه، وهذا (الأصمعي) يغلبه بلسانه.»^(٥٩)

ولعل ما روي عن الأصمعي من مواقف تبرهن على بخله، يذكّرنا بتلك التي قيلت في حق أبي الأسود، وبالرغم من قناعتنا بأنهما بخيلان، فإن التحري في قبول تلك الروايات أو رفضها مما تقتضيه منهجية البحث، لا سيما بعد مرور هذه الحقب الطويلة من الزمان، فضلاً عما اعتري بعض تلك الأخبار من تزيد، وما قد خضع منها للأهواء، فرجل كالأصمعي، لا يعدم المنافسين في الجاه والمنزلة، بل لنقل إنه لا يعدم الكائدين الحاسدين له على ما أوتي من فصاحة، وحضور بديهة وقوة حافظة، فإذا تمثل قول الأسدي:

(٥٤) عبد الحميد الشلقاني، الأصمعي اللغوي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م، ص ٩٨).

(٥٥) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٥٦) الأبيشي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، الطبعة الأخيرة (القاهرة: مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م)، ج ١، ص ٨٣.

(٥٧) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٥٨) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٠، ص ٤١٤.

(٥٩) الزبيدي، ص ١٦٩.

أَعْدَدْتُ لِلضُّيْفَانِ كَلْباً ضَارِياً
وَهِرَاوَةً مَجْلُوزَةً مِنْ أَرْزَنِ
وَمَعَاذِرًا كَذِبًا وَوَجْهًا بَاسِراً
مُتَشَكِّياً عَضُّ الزَّمَانِ الْأَلْزَنِ^(٦٠)

لا ينبغي أن ننسب إليه هذه الأبيات، كما لا ينبغي أن نقول: إنه «يتهدد ضيوفه، وقد أعد لهم كلباً ضارياً، ولوح لهم بهراوة غليظة من خشب صلب قد شددت من أحد طرفيها، فإذا كان في هذا كفاية لصرف الضيفان فقد حقق بذلك رغبته، وإلا ففي الحيلة منجاة منهم باختلاق المعاذير والشكوى من الزمان». ^(٦١) فالرجل يتمثل الأبيات ويرويها، لأنه يجذب إلى معانيها بحكم كونه بخيلاً، ثم إنه يجمعها ضمن ما يجمع من أحاديث البخلاء^(٦٢)؛ وفوق ذلك كيف نحمله على اختلاق المعاذير الزائفة وهو الصريح في منعه، الحكيم في رفضه - على نحو مأمّر - وإلا لما عرف بأنه صدوق. ^(٦٣)

ومن بين الروايات التي نحن بصدها تلك الرواية التي أثير أن الأصمعي حدث بها أبا حاتم السجستاني، وذلك أن رجلاً قال لابنه: يا بني، لا تشتتر دابة، فإنك تنام وهي تعمل فيما يسوؤك، ولكن اشتر أرضاً، فإنك تنام وهي تعمل فيما يسرك. ^(٦٤) ثم قصة الرجل الذي أقام برذونه على الأري (المعلف) فانتبه من نومه فوجده يعتلف فصاح بغلامه: يا ابن آدم، بع، وإلا فهبه، وإلا فردّه، وإلا فاذبحه، فأنام ولا ينام، يذهب بحر مالي، ما أراد إلا استئصاله. ^(٦٥)

هذه القصة التي يرويها الأصمعي تعيد إلى الأذهان خبر أبي الأسود مع دابته، وتكشف عن أن كثيراً من القصص قد خضع لأهواء الرواة. والأصمعي بخيل حقاً، لكنه عاقل فطن، ومن خلال أسلوب معيشتته يمكننا وضعه في مكانه الطبيعي، فتراه يوماً وقد سأل جلساءه عن عيشهم، وعما يأكلون ويشربون، وكلما ذكر له أحدهم طعاماً حسناً وشراباً طيباً قال: بنس العيش هذا، ليس هذا عيش آل الخطاب؛ حتى إذا سئل عن إدامه قال: يوماً لبن، ويوماً زيت، ويوماً سمن، ويوماً تمر، ويوماً جبن، ويوماً قفار (خبز بلا إدام)، ويوماً لحم، عيش آل الخطاب. ^(٦٦)

وإذا نظرنا إلى هذا التنوع في المأكّل، ندرك أن الرجل حكيم، يأخذ بمبدأ تنويع المأكّل، كما لا يبقى على نوع واحد من الإدام، ولكن ما هو قدر ما يستهلك من هذه الأطعمة في كل يوم؟! إنا لانشك أنه لا يستهلك منها إلا قليلاً وفي حدود ضيقة، دليلنا في ذلك ما نراه عليه من تنكر للنفقة على عياله، وهو يعلم أن الله قد كتب فيهم الأجر، ومع ذلك فهو يقول عنهم: «العيال عيالان: شهوة مفسدة، وضرر طحون،... وقد زعموا أن العيال سوس المال، وأنه لا مال لذي عيال...» ^(٦٧)

وأحاديث الأصمعي في البخل والتقتير تخرج مخرج الحكم، وتقع من النفس البشرية موقعاً حسناً، فهو يقول مثلاً: «نعم الإدام الجوع، ونعم شعار المسلمين التخفيف» ^(٦٨)، وقوله: «قيل لأعرابي: ألا

(٦٣) انظر، الأنباري، ص ١١٥.

(٦٤) انظر، الزبيدي، ص ١٦٨.

(٦٥) الجاحظ، البخلاء، ص ١١٦ - ١١٧.

(٦٦) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٦٧) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٢٤.

(٦٨) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٦٢.

(٦٠) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٧٩؛ الجاحظ، الحيوان،

تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث،

١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م) ج ٢، ص ٢١٠؛ ابن قتيبة، عيون الأخبلة،

ج ٢، ص ٢٦٥.

(٦١) انظر الشلقاني، ص ٩٥.

(٦٢) السيوطي، ص ٣١٢.

ويبدو أن معاصريه أدركوا هذه الصفة فيه، وعرفوا مقدار استحسناته لكتاب سيبويه الذي يعد هو أعلم الناس به فتخوف الجرمي (ت ٢٢٥ / ٨٣٩م) والمازني (ت ٢٤٩ / ٨٦٣م) أن يدعي الكتاب لنفسه، عندئذ تشاورا في طريقة تمنعه من ادعائه، فبذلا له مالا مقابل إقراءهما الكتاب، وأرغباه حتى أجابهما، وشرعا في القراءة عليه، ومن ثم أظهر أن الكتاب لسيبويه، وفوتا على الأخفش ما قد يسوقه إليه حب المال من ادعاء الكتاب لنفسه. (٧٨) ولعل مما يقوي هذا الشعور الذي انتابهم نحو الأخفش - إن لم يؤكد - ما أثر عنه من أخذه كتاب أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ / ٨٢٥م) في القرآن، ذلك الكتاب الذي زاد

فيه الأخفش ونقص منه، ثم ادعاه لنفسه مبرراً ادعاه بأن الكتاب لمن أصلحه وليس لمن أفسده. (٧٩) كما أن لمقولته هو دوراً في إثارة الشكوك نحوه، وأنه كان يميل إلى ادعاء كتاب سيبويه فعلاً، فقد أثر عنه قوله: «ماوضع سيبويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ، وكان يرى أنه أعلم به مني وأنا اليوم أعلم به منه». (٨٠) فإذا كان الأمر على هذا، ألا يمكن الأخفش أن يتصور أنه يصلح شيئاً في كتاب سيبويه ثم يصل به إلى ماحدث لكتاب أبي عبيدة؟! ثم ليس قد اتهم

أقل من الرجاء؟ قال بلى، اليأس المريح أقل منه. (٦٩) ويبدو أن مثل هذه الروايات هي التي رمي الأصمعي بافتعالها، وإلى مثلها يشير ابن أخيه عندما سئل: ما فعل عمك؟ قال: قاعد في الشمس يكذب على الأعراب. (٧٠) ولعل مما يؤيد احتمال تبرئة الأصمعي من كثير مما نسب إليه من روايات، ما رواه الأزهرى من أنه جيء للأصمعي بكتاب النوادر المنسوب إليه، فوضع بين يديه وجعل ينظر فيه، فقال: ليس هذا كلامي كله، وقد زيد فيه عليّ، فإن أحببت أن أعلم ما أحفظه منه وأضرب على الباقي فعلت، وإلا فلا تقرؤوه. قال سلمة بن عاصم: فأعلم الأصمعي على ما أنكر من الكتاب وهو أرجح من الثلث... (٧١)

أما أبو الحسن، سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢٢١هـ / ٨٣٦م) (٧٢)، فهو أحد أئمة العربية (٧٣)، وأعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل (٧٤)، والطريق إلى كتاب سيبويه (٧٥)، وصف بأنه كان أوسع الناس علماً (٧٦)، وهو معظم في النحو عند البصريين الكوفيين (٧٧)، ولكنه كان بخيلاً، إلا أن بخله يختلف عن سابقه في الشكل وإن وافقهما في المضمون، فبخله كان متصلاً بالعلم الذي كان لا يبذله إلا بجعل، ولا يتردد في اصطناع الوسائل التي تبلغه مؤمله.

(٦٩) الزبيدي، ص ١٦٩.

(٧٠) انظر أبو الطيب اللغوي، ص ٨٤، وهناك تجد دفاع أبي الطيب عن الأصمعي، وانظر الخبر أيضاً في اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين، تحقيق عبد المجيد دياب، ط ١ (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ١٩٤.

(٧١) انظر الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، حققه وقدم له عبد السلام محمد هارون (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م)، ج ١، ص ١٥.

(٧٢) اختلف في تاريخ وفاته، انظر ذلك في المصادر التي سنحيل إليها عند الترجمة له.

(٧٣) انظر ابن خلكان، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٧٤) أبو الطيب اللغوي، ص ١١١: القفطي، ج ٢، ص ٣٩.

(٧٥) ابن النديم، محمد، الفهرست، بعناية قوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة خياط، د. ت)، ص ٥٢: التنوخي، ص ٨٥.

(٧٦) السيرافي، ص ٥١.

(٧٧) أبو الطيب اللغوي، ص ١١١: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١، ص ٢٢٩.

(٧٨) الأنباري، ص ١٣٢ - ١٣٤: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١، ص ٢٢٦.

(٧٩) انظر القفطي، ج ٢، ص ٢٧ - ٢٨: ولعل الأخفش هنا يطبق مبدأ «الهدف يبرر الوسيلة».

(٨٠) أبو الطيب اللغوي، ص ١١٢: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

الرجل بوضع كتاب في النحو من كتاب على الملقب بالجمل.^(٨١)

ولئن كان ادعائه كتاب سيبويه مدفوعاً من بعض الباحثين المحدثين^(٨٢)، إلا أن أحداً لم ينكر عليه حب المال، وحرصه عليه، ولولا هذا الميل لما قنع بما بذله الكسائي له من مال لقاء إقرائه كتاب سيبويه من ناحية^(٨٣)، ثم تأديب ولده من ناحية أخرى، وكان حقه أن يعلن المناظرة عليه انتقاماً لأستاذه سيبويه خاصة ولناهج النحويين البصريين عامة.^(٨٤)

ويبدو أن الأخفش كان يحسن التخلص من المواقف التي يخرج فيها، فبالرغم من شعوره بالتفوق على سيبويه، إلا أنه لما ناظره وعرف مقدرة أستاذه الذي يصغره في السن قال له: «إنما ناظرتك لاستفيد لا غير»^(٨٥)، ترى أليس من طريق أمامه للاستفادة من علم أستاذه غير سبيل المناظرة؟ لكن سيبويه وقد لمس فيه هذا الشعور لم يفوت له الفرصة فقال له: «أتراني أشك في هذا؟!».

إن حرص الأخفش على المال وتحصيله هو الذي جعله يقريء بعض تلاميذه كتاب سيبويه مرتين^(٨٦)، ولعله من خلال تدريسه كان يعمى عليهم، ليضطروا إلى ملازمته، ومن ثم يضمن هو استمرار الجعل، لانا نستبعد أن يقريء الأخفش أحداً من الطلاب بدون مقابل. ولنا بعد أن نتصور تنبيهه النحاة على عوار الكتاب وتركه لهم^(٨٧)، أنستطيع أن نقول إنه كان

يريد جذب انتباههم إلى مقدرته العلمية في فك معميات الكتاب، وحل عويصه، وتذليل صعبه، مقابل ما يدفعون من مال؟ أنقول مطمئنين إن مخالفته لبعض مسائل الكتاب كانت من أجل هذا الغرض أيضاً؟ قد نقول نعم إذا عرفنا أن الرجل نهاز للفرص التي تنتهي إلى تحصيل المال، ألم يكن الدافع له على تأليف كتابه «المسائل الكبير» هو ما لاحظته من اعتماد الكوفيين على مسائل من النحو؟^(٨٨)، أليس حرصه على تحصيل المال هو الذي دفعه إلى تصعيب الأسلوب في كتابة تلك المسائل؟ ألم يضج طلابه من عدم معرفتهم أكثر ما أورده فيها؟ وإذا علمنا أن مسائله قد استغلقت حتى على ثعلب وهو من هو في النحو واللغة^(٨٩)، فلنا أن نتصور حال من هم أقل من ثعلب علماً ودراية. ثم ما لنا ننثر الاستفهامات حول تكسبه بعلمه، ومسائله في الحصول على المال، ما لنا نسأل وهو نفسه يعلنها صراحة أنه لم يضع كتبه تلك لله، وأنه لم يجعلها مستغلقة إلا من أجل التكسب.^(٩٠)

وإذا كان الأصمعي قد عاتب مريده على انقطاع الصلة بحجة الانقطاع عن التلقي^(٩١)، فإن الأخفش سلك الطريق نفسه في عتاب المعذل بن غيلان وقد استجفى ولده عبد الله الذي كان الأخفش يؤدبه، إذ كتب إليه:

أَبْلَغُ أَبَا عَمْرٍو إِذَا جِئْتَهُ
بِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ لِي جَانِي

(٨٢) انظر ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١١، ص ٢٢٩.

(٨٤) انظر الورد، منهج الأخفش الأوسط، ص ١٧٦.

(٨٥) القنوي، ص ٨٦؛ القفطي، ج ٢، ص ٤٠.

(٨٦) انظر الأنباري، ص ١٨٩.

(٨٧) أبو الطيب اللغوي، ص ١١٢.

(٨٨) الزبيدي، ص ٧٣؛ القفطي، ج ٢، ص ٢٨.

(٨٩) الزبيدي، ص ٧٤.

(٩٠) الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ٩١ - ٩٢.

(٩١) انظر الأنباري، ص ١٢٠.

(٨١) انظر الزبيدي، ص ٧٣؛ القفطي، ج ٢، ص ٢٨.

(٨٢) انظر الورد، عبد الأمير محمد أمين، منهج الأخفش الأوسط في

الدراسة النحوية، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأحلمي، ١٣٩٥هـ/

١٩٧٥م)، ص ١٧٢ - ١٧٥، وانظر، الأخفش، أبو الحسن

سعيد بن مسعدة، كتاب العروض، قدم له وحققه أحمد محمد

عبد الدايم عبد الله (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ/

١٩٨٥م)، ص ٢٦ (المقدمة)، وانظر أيضاً الأخفش، معاني

القرآن، تحقيق فائز فارس، ط ١ (الكويت: المطبعة العصرية،

١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١، ص ١٧.

قَدْ أَحْكَمَ الْأَدَابَ طُرًّا فَمَا
يَجْهَلُ شَيْئاً غَيْرَ إِنْصَافِي

فأجابه المعذل مدركاً ما رمى إليه الأخفش:

إِنْ يَكُ عَبْدُ اللَّهِ يَجْفُوكُمْ
يَكْفِيكَ الْطَّافِي وَإِثْحَافِي^(٩٢)

وأما أبو العباس (محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة ٢٨٥هـ / ٨٩٨م)، وأحمد بن يحيى ثعلب المتوفى سنة ٢٩٢هـ / ٩٠٤م فهما علمان متعاصران، وقد ختم بهما تاريخ الأدباء، وقد وصفهما أحد أهل عصرهما بقوله:

أَيَا طَالِبِ الْعِلْمِ لَا تَجْهَلَنَّ
وَعُدَّ بِالْمَبْرَدِ أَوْ ثَعْلَبِ
تَجِدْ عِنْدَ هَذَيْنِ عِلْمَ الْوَرَى
فَلَا تَكُ كَالْجَمَلِ الْأَجْرَبِ
عُلُومُ الْخَلَائِقِ مَقْرُونَةٌ
بِهَذَيْنِ بِالشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ^(٩٣)

قامت بينهما منافرات ومهاجاة ومناظرات^(٩٤)، وأخبارهما في تأصيل مذهبي البصرة والكوفة في النحو أشهر من أن تذكر، فقد فاضت بآرائهما كتب النحو والسير والأدب، وبالرغم من فضلتهما ومكانتهما العلمية والاجتماعية فقد كانا بخيلين، بل لا نظلمهما إن قلنا إن بخلهما عظيم بمقدار علو مركزهما العلمي، وأنه قد يفوق بخل من تحدثنا عنهم.

فالمبرد يقول: «ما وزنت شيئاً بالدرهم إلا ورجح الدرهم في نفسي»^(٩٥) وقد وصف بأنه ممسك بخيل، ولذلك فإنه لم يعلم أحداً العربية مجاناً، لكنه إن علم أحداً فإنه يبالغ في تعليمه بقدر ما يدفع له من الأجر.^(٩٦)

ويبدو أن موقفه من توجيه طلاب العربية إلى الزجاج ليقرأوا عليه كتاب سيبويه أولاً، ثم يقدمون إليه بعد ذلك، يبدو أنه كان من قبيل تهيئة الزجاج لرئاسة البصريين بعده من جهة، ثم ضمان استمرار الزجاج في الوفاء بالتزامه نحو شيخه من ناحية أخرى^(٩٧)، فلما انقطع إجراء الزجاج ما كان تعودده المبرد منه، لم يدع المبرد الأمر يمضي دون أن ينبه تلميذه إلى استئناف البر الذي كان قد قطعه على نفسه، فدبر للأمر ما يستحقه من الحكمة، إذ وجه إلى الزجاج سؤالاً أفحمه فيه وانقطع عن الإجابة عليه، وعندئذ أفهمه أن هناك أشياء كثيرة قد بقيت عليه، فكان من واجبه أن يتذكر أستاذه ليكون له في مثلها مرجعاً، فلم يسع الزجاج إلا الاعتذار عن الانقطاع، ووعده بالرجوع إلى ما كان تعودده منه.^(٩٨) ويصل الحرص بالمبرد على عدم بذل العلم إلا بأجرة أن أحكم الحجر على نسخته من كتاب سيبويه، فلم يمكن أحداً منها، وضمن بها ضناً شديداً على طلاب العربية مع علمه بإلحاحهم عليها، وخاصة أولئك الذين قصدوا العراق لتعلم كتاب سيبويه وتلقيه من جملته، الأمر الذي جعل رجلاً كأبي الحسين محمد بن الوليد ابن ولاد (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) يحتال لاستنساخها بعيداً عن علم المبرد، فلما ظهر أبو العباس على ذلك

ص ١١٦، ١٧٣.

(٩٥) القفطي، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٩٦) انظر خبره مع الزجاج وقد فرض له الزجاج درهماً في كل يوم إلى أن مات المبرد مقابل إقرائه كتاب سيبويه، الأبناري، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٩٧) انظر الأبناري، ص ٢٤٥؛ القفطي، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٩٨) انظر الزبيدي، ص ١١١ - ١١٢.

(٩٢) القفطي، ج ٢، ص ٤١، الورد، منهج الأخفش الأوسط.

ص ١٧٦، القوزي، عوض بن حمد «رحلة كتاب سيبويه من البصرة»، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المجلد ١٤، العدد الثاني ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٥٤٨ - ٥٥٩.

(٩٣) انظر الزبيدي، ص ١٠٥ - ١٠٦؛ ابن خلكان، ج ٤، ص ٣١٤.

(٩٤) انظر البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٢٠٨؛ السيوطي،

سعى بأبي الحسين إلى بعض خدمة السلطان ليحبسه ويعاقبه في ذلك.^(٩١) والمبرد لا يتورع في التدريس لأي طالب وإن فسدت عقيدته ما دام يبذل له المال، فرجل كابن الرواندي (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) معروف بالزفة والاحاد بفساد الاعتقاد. أخذ منه أصحابه، ودفاعها القوي، وحجتها المقنعة في كون دنائره قد ذهبت فيما كان يأكله ولا يسأل عنه من أين جاء^(٩٢)، أقول: إن صحت هذه الرواية فإنها لا تكشف عن بخل ثعلب فحسب، بل يبدو أنه أراد أن يكشف لأصحابه حقيقة من طقائمه، مقدما على

والذي يبدو أن بخل ثعلب هذا مرده الجزع من الفقر، والخوف من العدم، يضاف إلى ذلك خوفه على مستقبل ابنته الوحيدة إذا هولى نداء ربه، فهو يحرص على ألا يدعها عالة على الناس، بل يتركها في غنى عما في أيديهم، حفظاً لكرامته وكرامتها، ولهذا تراه يتمثل كثيراً قول إسحاق بن خلف:

لَوْلَا أُمَيْمَةٌ لَمْ أَجْزَعْ مِنَ الْعَدَمِ
وَلَمْ أَجِبْ فِي اللَّيَالِي حِنْدِسَ الظُّلَمِ
وَزَادَنِي رَغْبَةً فِي الْعَيْشِ مَعْرِفَتِي
ذُلَّ الْيَتِيمَةِ يَجْفُوها ذَوُو الرَّحِمِ
أَحَازِرُ الْفَقْرَ يَوْمًا أَنْ يُلِمَّ بِهَا
فَيَهْتِكَ السُّتْرَ عَنْ لَحْمٍ وَعَنْ وَصَمٍ
تَهْوِي حَيَاتِي وَأَهْوِي مَوْتَهَا شَفَقًا
وَالْمَوْتُ أَكْرَمُ نَزَالٍ عَلَى الْحَرَمِ
أَخْشَى فِظَاطَةً عَمٍّ أَوْ جَفَاءَ أَخٍ
وَكُنْتُ أَبْقَى عَلَيْهَا مِنْ أَدَى الْكَلِمِ (١٠٨)

وعندما توفي ثعلب آل ماله - وهو كثير - إلى ابنته. (١٠٩)

ومع أن الناس مشتركون في هذا الشعور نحو أبنائهم، وكل منهم يود لو تركهم أغنياء عن الآخرين إذا رحل عنهم، إلا أن البخيل يتخذ من هذا السبب المشترك ذريعة لإحكام الأقفال على المال، معللاً أحياناً بأن الإنفاق تبذير، وأن التبذير يؤدي إلى هلكة المال، وهذه تؤدي إلى الحسرة والموت، فيكون الإنفاق مما يؤول إلى قتل النفس.

ومن بخلاء النحاة أبو عبد الله بن محمد بن عرفة المعروف بنفطويه (ت ٣٢٣هـ / ٩٣٤م) وهو من

تلاميذ المبرر وثلعب (١١٠)، ومع حسن معشره، ومباشرة مجالس الناس فقد كان بخيلاً شحيحاً (١١١)، ويشترك مع أستاذه ثعلب في صفة البخل، كما يشركه في أن له بنتاً أيضاً. (١١٢)

وهناك من النحاة البخلاء أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٧هـ / ٩٢٨م)، فكما اشتهر بحفظه، وعدّ أحفظ من تقدمه من الكوفيين، اشتهر ببخله بالرغم من عدم وجود عيال يتقلون كاهله بالنفقة، أو يخاف عليهم وطأة الفقر بعد مماته، بالإضافة إلى كونه ذا يسار وحال واسعة، فقد أثر أنه لم يأكل له أحد شيئاً قط. (١١٣) ويروى أن أبا يوسف الأقسامى وكان معاصراً للأنباري وقف عليه يوماً في المسجد فقال: يا أبا بكر، قد أجمع سبعة فراسخ ناس على شيء - يعني أهل بغداد - فأعطني درهما حتى أخرج الإجماع، فقال: وما هذا الإجماع يا أبا يوسف؟ قال: أجمع أهل هذا البلد عن آخرهم على أنك بخيل، فضحك ولم يعطه شيئاً. (١١٤)

وترى الأنباري لأجل ذلك قد وطن نفسه على تقبل نوع من الأطعمة التي تنم عن تقشف، وتعكس حياة الشظف حتى أصبح لا يحب سواه، الأمر الذي جعل بعض معاصريه يشفق عليه من شدة بخله، وما حرم نفسه منه من طعام حلال، فنصح بأن يحال بينه وبين تدبير نفسه، لأنه يقتلها، ولا يحسن أن يقيم أودها، ثم توجه إليه مستفهماً: لم تفعل هذا بنفسك؟ فقال: أبقي على حظي. (١١٥)

وإذا علمنا أن الرجل كان زاهداً، ثقة، صدوقاً، أدركنا أن بخله لا لحب المال، ولا هو خوف من الفقر،

(١٠٨) انظر، القفطي، ج١، ص ١٤٩، والابيات كاملة في: التبيري، شرح ديوان الحماسة (بيروت: دار القلم، د.ت)، ج١، ص ١٠٠ - ١٠١.

(١٠٩) انظر ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج٥، ص ١٠٥.

(١١٠) اليماني، ص ١٥.

(١١١) الزبيدي، ص ١٥٤: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج١، ص ٢٦٦.

(١١٢) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٣) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٤) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٥) الأنباري، ص ٢٦٦ - ٢٦٧: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب.

ج١٨، ص ٣٠٩.

وإذا نظرنا إلى تصور أبي حيان لما يمكن أن يكفي
لمعاش الفقير في مصر، وجدناه يقدر له في اليوم أربعة
أفلس، موزعة على النحو التالي: يشتري بائته
بفلسين، وبفلس زبياً، وبفلس كوز ماء، ويشتري
ثاني يوم ليموناً بفلس ليأكل به الخبز^(١٢١)، وله في
تبرير شحه شعر جميل تضمن إلى جانب ذلك وصايا
متنوعة، يأتي على رأسها تحذيره من غدر
الزمان^(١٢٢).

وبعد: فليس من قدمنا في هذا البحث من الأسماء
هم كل البخلاء من النحاة، وأن من عداهم كرام، بل
ينبغي التنبيه إلى أن هؤلاء من أشهرهم علما كما
أنهم أيضاً من أشهرهم بخلًا. وإذا كان أبو عبيدة قد
قال: لا يكون نحوي شجاعاً، وأبو العباس المبرد قال:
لا يكون نحوي جواداً، فإنني أقول مطمئناً بأن في
النحاة الزاهد والكريم ومعتدل الإنفاق، وهنا قد نجد
في غير طائفة النحاة من يبرزهم في مجال الشح
والتقتير، والله في خلقه شؤون.

بل كان يحرم نفسه تلك الملذات لئلا يشتعل عن
العلم، ولذلك قال الرازي عنه لما بلغه بعض أمره: لا
ينبغي أن يكون العلم في قلب أحد أحلى منه في قلب
هذا الرجل^(١١٦) حقاً لقد بلغ به حب العلم إلى حد
حرمان نفسه من أكل الرطب ونفسه تشتهيه، فتراه
يشمه ويقول: أما إنك طيب، ولكن أطيب منك ما وهب
الله عز وجل لي من العلم^(١١٧)، ولما وقع في مرض الموت
أكل كل ما كان يشتهي وقال: هي علة الموت^(١١٨).

ولا يظن ظان أن صفة البخل منحصرة في نحاة
المشرق، بحجة أن أصلهم في الأغلب من الموالي، وأن
غيرهم من نحاة الأمصار لا يشركهم في هذه الصفة،
بل نجد في نحاة المغاربة من يتفوق في البخل على نحاة
المشاركة البخلاء، فأبو حيان محمد بن يوسف
الأندلسي (ت ٧٤٥هـ / ١٣٤٤م) كان على فضله
وغزارة علمه بخيلاً، بل إنه ليفخر بالبخل كما يفخر
الناس بالكرم^(١١٩)، وقد روي عنه قوله: «إذا قرأت
أشعار العشق أميل إليها، وكذلك أشعار الشجاعة
تستميلني وغيرها، إلا أشعار الكرم ما تؤثر في»^(١٢٠).

تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج ٢ (بيروت: دار الكتاب،
١٩٤٩م)، ص ٥٤٣.

(١٢١) المقرئ، ج ٢، ص ٥٤٣.

(١٢٢) المقرئ، ج ٢، ص ٥٦٧؛ وانظر أبو حيان الأندلسي، محمد بن
يوسف الغرناطي، تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبد الرحمن، ط ١
(لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ١٣ - ١٤.

(١١٦) ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١٨، ص ٣١١.

(١١٧) ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج ١٨، ص ٣١٠؛ الأبناري،
ص ٣٦٧.

(١١٨) الأبناري، ص ٣٧١.

(١١٩) الحنبلي، ج ٦، ص ١٤٦؛ السيوطي، بغية الوعاة، ص ١٢١.

(١٢٠) المقرئ، التلمساني، أبو العباس أحمد بن محمد، نفح الطيب،

دور النظريات الاجتماعية في أبحاث الشيخوخة

للدكتور إبراهيم محمد العبيدي

ملخص البحث : هذه الدراسة هي محاولة لتحديد بعض إسهامات النظريات الاجتماعية في مجال أبحاث الشيخوخة حيث تم رصد بعض الجوانب والأبعاد لظاهرة الشيخوخة التي كشفتها وألقت الضوء عليها مجموعة من النظريات الاجتماعية، فبعد أن كان الاهتمام منصبا على مفهومي النشاط والارتباط فقد أدى توظيف النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة إلى لفت الانتباه إلى قضايا مهمة مثل قضية مكانة كبار السن والتي أثارها نظرية التحديث، حيث ركزت هذه النظرية على العلاقة بين التحديث والتنمية بصفة عامة ومكانة كبار السن، كما أدى توظيف مفهوم التنشئة الاجتماعية إلى التركيز على وكشف مايعتري عملية التنشئة من خلل في مرحلة الشيخوخة، كما أدى توظيف النظرية التبادلية إلى الاهتمام بالعلاقات الاجتماعية لكبار السن. وقد أدى توظيف هذه النظريات وغيرها من النظريات الاجتماعية إلى فتح مجال واسع للبحث والتقصي حيث أصبحت أطر نظرية تهدي الباحثين في مجال الشيخوخة وتساعد على رسم فلسفة التعامل مع مشكلات كبار السن.

مقدمة

سارة في معظم المجتمعات وذلك لما يرتبط به من ضعف ووهن ومرض وعجز.

ومن أقدم ما كتب عن كبار السن هو ما كتبه أحد فلاسفة قدماء المصريين عام ٢٦٠٠ قبل الميلاد والذي يرى أن كبر السن هو أعظم مصيبة يمكن أن يبتلى بها إنسان، كما تعرض أفلاطون لموضوع كبار السن وكانت نظريته إيجابية إلى درجة دعوته بأن توضع مقاليد الأمور السياسية والقيادية في أيديهم، لأن التربية من وجهة نظره لا تأتي ثمارها قبل بلوغ الخمسين من العمر.^(١)

لم تخل الأساطير القديمة والقصص الشعبية من إشارات عابرة عن موضوع الكبر وكبار السن، ونجد النظرة إلى كبار السن متفاوتة من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر إلى حد التناقض، وتتراوح النظرة إلى كبار السن بين اتجاهين متعارضين، الاتجاه الأول والذي أعطى لكبار السن قيمة كبيرة تصل إلى حد التقديس والعبادة، والاتجاه الآخر وهو الذي سلب من كبار السن كل الحقوق وعاملهم بقسوة تصل إلى رميهم لقمة سائغة للوحوش والكواسر. وعلى أية حال فلم تكن النظرة إلى الكبر

ولقد ورد ذكر الكبر في عدة آيات من القرآن الكريم موضحة خصائص مختلفة للشيخوخة، من هذه

(١) Russell Ward, *The Aging Experience: An introduction to Social Gerontology* (New York: Harper & Row, 1984), p.2.

الخصائص العقم وفقدان القدرة الجنسية كما في قوله تعالى: «قالت ياويلتا ألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب» (هود: ٧٢)، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: «قال ربي أنى يكون لى غلام وكانت إمراة عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً» (مريم: ٨)، ومن هذه الخصائص توقف القدرة على التعلم واكتساب خبرات جديدة كما في قوله تعالى: «والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لى لا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير» (النحل: ٧٠)، ومن هذه الخصائص الضعف الجسمي كما في قوله تعالى: «رب إنى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيباً ولم أكن بدعائك رب شقياً» (مريم: ٤)، ولقد أعطى الإسلام لكبار السن منزلة فريدة واحتراماً كبيراً وخاصة في مجال الأسرة كما في قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيراً» (الإسراء: ٢٣ و٢٤)، ويفرض الإسلام على المسلمين حسن معاملة كبار السن عامة، حيث يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم باحترام كبار السن وتقديرهم ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا فليس منا» ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «مأمن شاب أكرم شيخاً عند سنه إلا قىض الله له من يكرمه عند سنه»، ومن ذلك أنه حضر عند النبي صلى الله عليه وسلم أخوان فتكلم أصغرهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «كبروا كبروا» أي دعوا الأكبر يتكلم^(٢) وفي الأدب العربي وخاصة الشعر فهناك الكثير من ذكر الكبر والشيب فهذا المتنبي يثيره منظر الشيب في رأسه فيقول:

أبعد بعدت بياضاً لا بياض به
لأنت أسود في عيني من الظلم
وهذا زهير بن أبي سلمى يتبرم بالحياة ذرعاً بعد أن بلغ الثمانين عاماً بقوله:
سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش
ثمانين حولاً لا أبالك يسئم
ويعد كوتليت (Quetelet 1800) أول من تناول موضوع الشيخوخة مستخدماً منهجاً علمياً حيث وصف السمات المختلفة وعلاقتها بالعمر وبذلك يعد أول عالم شيخوخة.^(٤)

وعلى الرغم من أن بداية الاهتمام بموضوع الشيخوخة قديم جداً إلا أن الاهتمام العلمي بهذه الظاهرة لم يتجاوز بداية القرن العشرين حين ظهرت مجموعة من الدراسات التي ركزت على السمات البيولوجية والنفسية للشيخوخة ويعد كتاب هل Senescence (Hall 1922) والذي صدر تحت عنوان Senescence، the Second Half Life «أهم الأعمال الكلاسيكية في تاريخ علم الشيخوخة وقد تناول هذا الكتاب التغيرات الجسمية والنفسية والاجتماعية في مرحلة الشيخوخة، ويؤكد المؤلف أن مرحلة الشيخوخة مرحلة من مراحل عمر الإنسان لها سماتها الخاصة والمميزة.^(٥)

ولقد بدأ الاهتمام بموضوع كبار السن كمشكلة اجتماعية مع بداية عام ١٩٣٠م حيث أصبح ينظر لما يرتبط بكبر السن من متاعب على أنه مشكلة اجتماعية تستوجب من المجتمع الوقوف إلى جانب كبار السن ومساعدتهم فيما يواجههم من مشكلات، وفي بداية عام ١٩٤٠م بدأ ينظر للشيخوخة على أنها

(٢) محمد عوده، «مشكلات مرحلة الشيخوخة في المجتمع الكويتي: دراسة ميدانية لعينة من المسنين»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٢٢ (١٩٨٦م)، ص ٩٦-٤٨.
(٣) محمد جمال الدين رفعت، آداب المجتمع في الإسلام

(الإسكندرية: المركز العربي للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٥٢-٥٣.

(٤) Ward, pp. 2-4

(٥) Ward, pp. 2-4

كعلم الاجتماع وعلم النفس والخدمة الاجتماعية والاقتصاد والطب والتمريض. ويرى بيترسون أن هناك أكثر من عشرين قسماً أكاديمياً مختلفاً تقدم مقررات دراسية في علم الشيخوخة.^(٨) فبينما نجده في جامعة من الجامعات يتبع لكلية الطب أو التمريض نجده في جامعة أخرى يتبع لقسم الاجتماع أو علم النفس. فعلم الشيخوخة في الواقع فرع متعدد التخصصات يمكن أن يتناوله المختصون في الطب أو علم الاجتماع أو علم النفس أو الاقتصاد وكل مختص ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية معينة، فمثلاً يتناول علماء الاجتماع البحث في أثر التغير الاجتماعي على كبار السن، والعلاقات الاجتماعية لكبار السن، والتقاعد وغيرها، بينما يتناول المختصون في علم النفس التجريبي أثر كبر السن على العمليات العقلية كال تعلم والتذكر... ويتناول المختصون في الطب أثر التقدم في السن على عملية الهدم والبناء، والوظائف العضوية المختلفة، ويتناول الاقتصاديون نظم التأمين الاجتماعي وأثر كبار السن على الاقتصاد الوطني، ويتناول المختصون في الخدمة الاجتماعية الخدمات المختلفة لكبار السن.

ونتيجة لهذا الاهتمام المتنامي بموضوع الشيخوخة أصبحت الحاجة ماسة لتطوير أطر نظرية توجه البحوث الاجتماعية في مجال الشيخوخة وترسم فلسفة التعامل مع كبار السن، ومع أن هناك بعض النظريات الاجتماعية المبكرة والتي ركزت على جوانب محددة من ظاهرة الشيخوخة كنظرية النشاط إلا أن هذه النظريات لم تكن كافية لتفسير جوانب الشيخوخة وأبعادها المختلفة مما دفع بعض المهتمين

قضية علمية وليست فقط قضية اجتماعية.^(٩) ولقد أدى الاهتمام العلمي بموضوع الشيخوخة إلى ظهور العديد من الجمعيات العلمية للشيخوخة ففي عام ١٩٤٤م أنشئت في كندا وحدة لدراسات الشيخوخة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية أنشئت الجمعية الأمريكية للشيخوخة عام ١٩٤٥م وبعد عام واحد من إنشاء هذه الجمعية صدرت أول مجلة علمية لعلم الشيخوخة، وفي ١٩٥٠م أنشئت الجمعية الدولية للشيخوخة، كما تأسست عدة جمعيات علمية للشيخوخة في أقطار مختلفة، ففي اليونان أنشئت جمعية الشيخوخة في عام ١٩٥٣م وفي تشيلي أنشئت جمعية للشيخوخة في عام ١٩٦١م، وقد تعددت الجمعيات العلمية للشيخوخة حيث بلغت سبع جمعيات دولية وثلاث جمعيات أوروبية وبذلك أصبح عدد الجمعيات العلمية للشيخوخة ٥٠ جمعية خلال عام ١٩٨٠.^(٧) كما تجاوز عدد المجلات العلمية المتخصصة في هذا المجال ٢٥ مجلة. كما أدى هذا الاهتمام إلى زيادة كبيرة في الكتابات المهمة بالشيخوخة حيث تجاوزت عناوين هذه الدراسات ٥٠٠٠٠ عنوان بين عامي ١٩٤٥م و١٩٧٤م.^(١٠) ونتيجة لهذا الاهتمام الذي أولته كثير من المجتمعات المتقدمة دخلت موضوعات الشيخوخة إلى الجامعات، وعلى سبيل المثال بلغ عدد الجامعات الأمريكية التي تدرس موضوعات في علم الشيخوخة ١٣٠٠ جامعة وكلية.^(٩)

وعلى الرغم من الاهتمام المتزايد بموضوع الشيخوخة، إلا أن وضع علم الشيخوخة اليوم يأخذ شكل علمي يتداخل فيه العديد من التخصصات

(٨) D.Woodruff "Multidisciplinary Perspectives of Aging" in D.Woodruff and J.Birren (ed), *Aging : Scientific Perspectives and Social Issues* (New York: Van Nostrand, 1975).

(٩) Ward, pp. 2-4

(١٠) D.Peterson and C.Bolton, *Gerontology Instruction in Higher Education* (New York: Springer, 1980).

(٦) G.Maddox and J.Wiley, "Scope, Concepts, and Methods in the Study of Aging" in R. Binstock and E.Shanas (eds) *Handbook of Aging and the Social Sciences* (New York: Van Nostrand Reinhold, 1976), pp. 4-7.

(٧) E. Palmore, *International Handbook on Aging* (West Port: Greenwood Press, 1980).

الفروع نظريات عديدة كان محورها موضوع الشيخوخة وهدفها تسليط الضوء على جانب من جوانبها، وسنتناول باختصار فيما يلي محاور النظريات ومنطلقاتها في مجال الشيخوخة.

١ - محاور نظريات علم الشيخوخة: تركز نظريات علم الشيخوخة بصفة عامة على ثلاثة محاور: المحور الأول ويرتكز على النواحي البيولوجية وقد تمخض عن هذا الاهتمام العديد من النظريات البيولوجية والتي تحاول إيجاد تفسير علمي لظاهرة الشيخوخة العضوية كنظرية الاستنزاف (Exhaustion theory) ونظرية الخطأ (Error theory) والنظرية المركبة (Composite theory).

المحور الثاني ويرتكز على النواحي النفسية وقد تمخض عن الاهتمام بالنواحي النفسية لمرحلة الشيخوخة ظهور العديد من النظريات النفسية والتي تركز على شخصية كبار السن وما يعتريها من تغيرات تؤثر في العلاقة بين كبار السن ومحيطهم، ومن هذه النظريات نظرية التحكم الذاتي (Cybernetics theory) وبعض نظريات الشخصية (Personality theories).

المحور الثالث ويرتكز على النواحي الاجتماعية حيث أدى الاهتمام بالنواحي الاجتماعية لمرحلة الشيخوخة إلى العديد من المحاولات لسحب معطيات النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة، ومن النظريات الاجتماعية التي طبقت في مجال علم الشيخوخة النظرية التبادلية (Exchange theory) ونظرية التحديث (Modernization theory) وغيرها، كما ظهرت بعض النظريات التي ركزت اهتمامها كلياً على موضوع الشيخوخة كالنظرية الانفصالية (Disengagement theory).

إلى اللجوء إلى النظريات الاجتماعية والتي كشفت جوانب مهمة لظاهرة الشيخوخة ففتحت بذلك آفاقاً جديدة للبحث والتقصي.

وتبدو أهمية هذه الدراسة من كونها محاولة لإبراز أهمية توظيف النظريات الاجتماعية المختلفة في مجال الشيخوخة والتي يمكنها أن تسهم في إلقاء الضوء على جوانب مهمة من هذه الظاهرة، كما تبدو أهميتها أيضاً من ندرة الدراسات العربية لهذا الموضوع حيث انحصر الاهتمام بنظرية النشاط والنظرية الانفصالية.

وتهدف هذه الدراسة إلى استعراض أهم النظريات الاجتماعية التي وظفت في مجال الشيخوخة ومناقشتها، كما تسعى إلى تحديد المجالات والقضايا التي تثيرها هذه النظريات وإبراز أهميتها في وصف وتفسير وتحديد المسببات للظواهر المختلفة لمرحلة الشيخوخة.

منهج الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة أسلوب البحث المكتبي والذي يركز أساساً على مراجعة البحوث والدراسات العلمية، وقد حاولت هذه الدراسة التركيز على البحوث التي وظفت إحدى النظريات الاجتماعية أو حاولت اختبارها في مجال الشيخوخة وذلك لتحديد الجوانب والقضايا المرتبطة بمرحلة الشيخوخة والتي تثيرها تلك النظريات.

محاور ومنطلقات النظريات في مجال الشيخوخة

لقد أدى الاهتمام من المختصين في العلوم المختلفة إلى إثراء الجانب المعرفي لعلم الشيخوخة نظرياً ومنهجياً حيث انبثقت من كل فرع من هذه

٢ - منطلقات النظرية الاجتماعية في مجال

الشيخوخة: حدد بوم وبوم (Baum & Baum 1980) ثلاثة منطلقات للنظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة والتي يمكن أن تتضمن جميع النظريات الاجتماعية نوجزها على النحو التالي:

المنطلق الأول: القائل بمبدأ التخلي (Abandonment) عن كبار السن، وينظر إلى كبار السن في الحديث من خلال هذا المنظور إلى أن الفائدة منهم قد استنزفت وأصبحوا أقل نفعاً، كما أن المجتمع لم يعد بحاجة اليهم، فهم من الناحية الاجتماعية نمط قديم لم يعد مجارياً للعصر الذي يعيشون فيه، ومن الناحية الاقتصادية فلم يعد الآخرون بحاجة لما يقدمونه وهذا سبب التخلي عنهم. أي أن أساس هذا المنطلق أن المجتمع الحديث لم يعد بحاجة إلى كبار السن، كما أنهم قد فقدوا القوة التي كانوا يملكونها، ونتيجة لهذا فلا بد من أن يعانون نوعاً من الحرمان. والتوظيف الواضح لهذا المنظور أنه ما لم يحدث تغيير جذري للبناء الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة فإن الحرمان سيظل مصير كبار السن.

المنطلق الثاني: التحريري (Liberation) حيث يعارض هذا الاتجاه الاتجاه الأول القائل بمبدأ التخلي ويركز هذا الاتجاه على نظام التقاعد مؤكداً السمات التالية لهذا النظام:

(١) إن نظام التقاعد ظاهرة حديثة جاءت نتيجة للتطور الصناعي في أوروبا، ولم تعرفه المجتمعات القديمة بهذه الصورة وهذا الشكل من التنظيم هو من أهم العوامل التي ساعدت الدول الصناعية على توطيد هذا النظام وما حققته من فائض اقتصادي.

(ب) إن التوقعات المرتبطة بحياة مرحلة التقاعد قد

بدأت تأخذ منحى جديداً يتسم بالأمل والتفاؤل وليس باليأس والقنوط.

(ج) إن نظام التقاعد الحديث عن العمل قد أصبح مرحلة من مراحل عمر الإنسان، فالفرد من خلال هذا النظام يحال إلى التقاعد لبلوغه عمراً معيناً أو لأنه عمل العديد من السنوات وليس بسبب مايعيقه عن أداء عمله من عجز أو مرض. ونظام التقاعد في المجتمع المعاصر يخول لكبار السن تقاضي مبالغ من المال والتمتع ببعض الامتيازات التي تمكنهم من العيش في مستوى اقتصادي ملائم طيلة فترة شيخوختهم وحتى الوفاة. فالتقاعد من هذا المنظور قد حرر كبار السن من عالم العمل، وهو أيضاً امتياز اقتصادي واجتماعي ونفسي استحققه الفرد لبلوغه سناً معيناً أو لعمله عدداً من السنوات.

المنطلق الثالث: التعاضد غير المتزامن (Diachronic solidarity) ويركز على الطريقة التي يتم من خلالها تمويل الضمان الاجتماعي خاصة في الدول الصناعية، فالضمان الاجتماعي من هذا المنظور يؤدي إلى خلق نوع من التعاضد غير المتزامن بين الأجيال حيث يقوم من هم في سن العمل والإنتاج بدفع مبالغ من دخولهم والتي توظف في الصرف على كبار السن، ويعمد الشباب لقبول هذا النظام لإدراكهم أنهم بعد أن يبلغوا الكبر سوف يقوم بالصرف عليهم شباب الجيل التالي وهكذا يمثل نظام الضمان الاجتماعي حلقة وصل بين الأجيال على أساس واع للحقوق والواجبات ويؤدي هذا التواصل إلى تعاضد لا متزامن بين الأجيال.^(١١)

النظريات الاجتماعية ودورها في أبحاث الشيخوخة

لقد كانت البداية في أبحاث الشيخوخة متواضعة جداً وكانت تهدف في مجملها إلى الإجابة على بعض

(١١) M.Baum and R. Baum, *Growing Old : Societal Perspective*. (New Jersey : Prentice Hall, 1980) pp. 4-13.

بنشاطاتهم الاجتماعية سيكونون أكثر إيجابية نحو أنفسهم وأكثر ارتباطاً بمجتمعهم ورضى عن حياتهم، ولقد ركزت الدراسات التي أخذت من نظرية النشاط محوراً لها على علاقة النشاط في مرحلة الشيخوخة بالرضى المعيشي، والعلاقات الأسرية، والتفاعل الاجتماعي، والتكيف لمرحلة التقاعد. وقد أدى الاهتمام بنظرية النشاط بصفتها أول نظرية في علم الشيخوخة الاجتماعي إلى تطوير وإدخال مفاهيم جديدة في حقل الشيخوخة الاجتماعي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم النشاط حيث توجه الاهتمام إلى دراسة مفاهيم جديدة مثل: الأدوار، وتعويض الأدوار، وتحول الأدوار.

ولقد قام مجموعة من الباحثين بجمع وتلخيص الدراسات التي استندت على نظرية النشاط خلال السبعينيات كما قامت هذه المجموعة بإجراء دراسة ميدانية للتحقق من بعض فرضيات هذه النظرية وعلى وجه الخصوص اختبار العلاقة بين الرضى المعيشي والنشاط وتعويض الأدوار في مرحلة الشيخوخة؛ وتشير نتائج هذه الدراسة إلى ضعف هذه العلاقة هذا إذا استثنينا جماعة الأصدقاء والتي تلعب دوراً بارزاً في التكيف لمرحلة الشيخوخة، ويقترح هؤلاء الباحثون إدخال متغيرات أخرى يمكن أن تساعد في تفسير التكيف والرضى المعيشي في مرحلة الشيخوخة. وينتقد هؤلاء الباحثون نظرية النشاط بأنها محاولة غير عميقة للتنبؤ بالرضى المعيشي لكبار السن.^(١٢)

وعلى الرغم من هذه الانتقادات فإن نظرية النشاط تعد أول نظرية في علم الشيخوخة الاجتماعي استمرت مايربو على ثلاثين عاماً كدليل للباحثين والممارسين، كما تفرع من هذه النظرية العديد من الاتجاهات نذكر منها على سبيل المثال مفهوم الثقافة الفرعية، حيث طرح روز هذه الفكرة والتي يرى أنها

التساؤلات التي طرحها واقع كبار السن في المجتمعات الصناعية بعد أن تزايدت معدلاتهم بشكل ملحوظ، الأمر الذي استدعى كثيراً من صانعي القرار اللجوء إلى الباحثين في العلوم الاجتماعية لمساعدتهم للتعرف على المشكلات الاجتماعية التي تواجه كبار السن حتى يتمكنوا من وضع الحلول المناسبة لما يواجههم من قضايا. وبعد أن بدأ علم الشيخوخة يأخذ وضعاً مستقلاً ويلقى اهتماماً كبيراً خاصة في المجال الأكاديمي أصبحت الحاجة ملحة لإيجاد أطر نظرية تهدي الباحثين والممارسين في مجال الشيخوخة.

وسنستعرض فيما يلي أهم النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة ومناقشة دورها في الأبحاث الاجتماعية في هذا المجال.

نظرية النشاط : لقد كان لنظرية النشاط

(Active theory) دور بارز في توجيه الأبحاث في مجال الشيخوخة الاجتماعي والاهتمام بمفهوم النشاط في مرحلة الشيخوخة حيث تعددت الأبحاث التي جعلت من مفهوم النشاط محور اهتمامها. وتركز هذه النظرية على أهمية النشاط الاجتماعي في حياة الفرد وترى أن النشاط الاجتماعي هو أساس الحياة لجميع الأفراد وفي مختلف الأعمار، وتفترض هذه النظرية بأنه باستثناء التغيرات البيولوجية والمشكلات الصحية فكبار السن والكهول يشتركون في حاجات نفسية واجتماعية متماثلة، والشيخوخة المثلى عند انصار هذه النظرية هي في الإبقاء على النشاطات المختلفة ومقاومة تقلص الارتباطات الاجتماعية والبحث عن بدائل للأدوار والنشاطات وجميع مايمكن أن يفقده الفرد من جراء التقاعد أو فقدان من يرتبط بهم كالزوجة أو الزوج.^(١٣) فمن هذا المنظر فإن كبار السن القادرين على الاحتفاظ

كفيلة بتزويد كبار السن بالأدوار والنشاطات^(١٤)، ومن ذلك دراسة برجيس^(١٥) والذي يرى ضرورة المحافظة على حد معين من النشاط الاجتماعي لكبار السن، كما يرى أن حرمان كبار السن من مزاولة الأنشطة الاجتماعية يؤدي بهم إلى حالة انعدام الدور.

النظرية الاستمرارية: وفي المسار نفسه تقريباً نجد النظرية الاستمرارية (Continuity theory) والتي تؤكد على أهمية الاستقرار النسبي للأدوار التي اعتاد عليها الفرد في السابق.

وتفترض هذه النظرية أن الشيخوخة الناجحة هي التي تتصف بالقدرة على المحافظة والاستمرار على الأدوار والنشاطات والعلاقات في مرحلة التقاعد، فتكيف كبار السن يتوقف على زيادة الوقت في مزاولة الأدوار والنشاطات التي كانوا يزاولونها قبل التقاعد عوضاً عن البحث عن أدوار جديدة^(١٦) وتستند هذه النظرية على نتائج الدراسات التي تؤكد أن كبار السن يحاولون التشبث بالطرق التي جربوها عوضاً عن محاولة اتخاذ وسائل جديدة لم يكن لهم بها خبرة سابقة، كما يحاول معظم المتقاعدين أن يجعلوا حياتهم بعد التقاعد مشابهة إلى حد كبير حياتهم قبل التقاعد^(١٧).

ونجد العديد من الدراسات التي تدور في فلك

الاتجاه الاستمراري نذكر على سبيل المثال دراسة كافان^(١٨) ودراسة بوسي وآخرين^(١٩)، وتؤكد هذه الدراسات أن الناس عادة ما يلجأوا إلى توظيف خبراتهم في مرحلة ما قبل التقاعد من ناحية استغلال الوقت والطاقة في مرحلة التقاعد. وكذلك دراسة مودوكس^(٢٠) والتي تؤكد أن استقرار الأدوار يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالرضى المعيشي. في حين يؤكد أصحاب هذا الاتجاه أهمية الاستقرار النسبي للأدوار ولا يعطوا أهمية كبيرة للجوانب السلبية للتقاعد ويأخذ هذه الوجهة كل من بريستون وكارب^(٢١) ويرى أنصار هذا الاتجاه والذين يقللون من شأن الآثار السلبية للتقاعد كنتيجة لمعرفة الفرد المسبقة بأن التقاعد أمر حتمي، كما أن العامل يدفع مبالغ من دخله للتقاعد كما يعيش بعض الأقرباء أو الأصدقاء ممن أحيلوا على التقاعد، وبذلك يكون الفرد واعياً بدور المتقاعد ويفترضوا أن التغيرات السلوكية الناتجة عن التقاعد عادة ما تتم قبل ترك العمل وعلى العكس من يعتقدون بغموض وضع المتقاعد فإن أنصار هذا الاتجاه يؤكدون أهمية كون التقاعد أصبح من النظم الاجتماعية وليس ذلك فحسب بل يؤكدون أيضاً على التوقعات المرتقبة لسلوك المتقاعدين^(٢٢).

النظرية الانفصالية: لعل من المفيد الإشارة إلى

أن هذه النظرية هي النظرية الوحيدة التي صيغت

(٢٠) G. Maddox, "Persistence of Life Style Among the Elderly: A Longitudinal Study of Patterns of Social Activity in Relation to Life Satisfaction" in B. Neugarten (ed), *Middle Age and Aging* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(٢١) C. Preston, "Self Reporting Among Older Retired and Non-retired Subjects" *Journal of Gerontology*, 22 (1967), 415-420.

انظر أيضاً:

F. Carp, *Retirement* (New York: Behavioral Publications, 1972).

(٢٢) B. Neugarten, *Middle Age and Aging* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(١٤) A. Rose "The Subculture of Aging" in A. Rose and W. Peterson (eds) *Older People and Their Social World* (Philadelphia: F.A. Davis, 1965), pp. 3-16.

(١٥) E. Burgess, *Aging in Western Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

(١٦) R. Atchley, *The Social Forces in Later Life* (Belmont, CA: Wadsworth, 1980), pp. 86-90.

(١٧) R. Atchley, *The Sociology of Retirement* (Cambridge, Mass: Schenkman, 1976), p. 112.

(١٨) R. Cavan, "Old Age in a City of 100,000", *Illinois Acad. Sci. Trans.* 40, 156-159.

(١٩) E. Busse et al. "Studies of the Process of Aging" *American Journal of Psychiatry* 111 (1955), pp. 896-901.

الجوانب الحياتية لكبار السن ومدى الانفصال الذي يلحق بهم في هذه الجوانب، لقد أدى نشر هذه النظرية إلى العديد من المناقشات والندوات بين علماء الشيخوخة الاجتماعي، ومن المفيد أن نقف قليلاً عند بعض ردود الفعل التي تركتها النظرية الانفصالية في ميدان علم الشيخوخة الاجتماعي، ومن خلال النظرة السريعة على كتابات علماء الشيخوخة الاجتماعي يمكن القول أن هناك شبه إجماع على سلبية هذه النظرية وحاجتها إلى التطوير والتعديل، وأكثر ما يؤخذ على هذه النظرية هو افتراضها أن الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم أمر عام وحتمي. ويشكك مودوكس في زعم هذه النظرية بحتمية وعمومية هذا الانفصال كما يرى أن الانفصال ربما ينطبق على نسبة ضئيلة من كبار السن^(٢٥)، أما كليمر فيرى أن الانفصال ليس بالضرورة مفيد لكبار السن لأن الشخص المرتبط يكون عادة أسعد من الشخص الأقل ارتباطاً^(٢٦)، وقد انتقد دوود النظرية الانفصالية مؤكداً أن الانفصال الذي يعتري العلاقة بين كبار السن ومجتمعهم ليس كما تدعى هذه النظرية بأنه ناتج عن رضى متبادل وإنما ناتج عن عملية تبادلية غير متكافئة يفقد فيها كبار السن رصيدهم من القوة لصالح المجتمع^(٢٧)، كما تناول الغزاوي هذه النظرية موضحاً بعض سلبياتها مستعرضاً موقف المعارضة وخاصة موقفى روز وهافيرست^(٢٨)، كما تمخض عن هذه النظرية العديد من الدراسات الميدانية ولعل أهمها هي دراسة شاناس وآخرين والتي أجريت على ثلاث دول صناعية وكان الهدف منها هو محاولة التعرف على القدرات الجسدية، والأدوار الاجتماعية، والدخل، والاتجاهات. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن كبار

أصلاً لوصف ظاهرة الشيخوخة وتفسيرها في المجتمع الحديث. ففي عام ١٩٦٠م نشر كمنج وهنري كتابهما « Growing Old » مضمنين هذا الكتاب النظرية الانفصالية والتي تتناول الجوانب الاجتماعية والنفسية لكبار السن، وخلاصة هذه النظرية أن الفرد يكون عادة مركزاً لشبكة من التفاعلات والعلاقات الاجتماعية وبتدرجه في الكبر تبدأ حياته الاجتماعية في التقلص كما تضيق ارتباطاته بالأنساق الاجتماعية المختلفة، هذه العملية حتمية وعامة كما أنها في نهاية الأمر ذات مردود إيجابي على الفرد الذي يمر بهذه التجربة وبالتالي على المجتمع الذي ينتمي إليه^(٢٢).

وعلى الرغم من أن كمنج قد طور في بعض من جوانب هذه النظرية حيث تنظر إلى الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم على أنه انفصال تدريجي متبادل بين المسن ومجتمعهم يبدأ به أحدهما أو كلاهما وتبدأ هذه العملية عادة من قبل المسن مقدماً من خلال الإعداد لأدوار أقل وعلاقات أضيق^(٢٤).

لقد أثارت هذه النظرية اهتماماً كبيراً في مجال علم الشيخوخة الاجتماعي لما تحمله من سلبيات تجاه كبار السن، وبصرف النظر عن مدى صحتها ومدى الاستفادة منها في أبحاث الشيخوخة إلا أنها كانت بمثابة صرخة قوية في آذان المهتمين بموضوع الشيخوخة والحاجة الملحة لوجود أطر نظرية لهذا العلم الوليد. ولعل اتجاه هذه النظرية نحو كبار السن ومصيرهم المحتوم بالانفصال عن المجتمع كان وراء الكثير من الدراسات التي حاولت التحقق من هذه النظرية كما اتجه باحثون آخرون لإلقاء الضوء على

Gerontologist 4 (1964), pp. 180-184.

J. Dowd, "Aging as Exchange : Preface to Theory" *Journal of Gerontology* 30 (1973), 584-594. (٢٧)

جلال الدين الغزاوي، «دراسة سوسيولوجية حول ظاهرة الشيخوخة ودور الخدمة الاجتماعية، حويلات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية التاسعة، الرسالة الخمسون (١٩٨٧)». (٢٨)

E. Cumming, and S. Henry, *Growing Old: The Process of Disengagement* (New York: Basic Books, 1960). (٢٢)

E. Cumming, "Further Thoughts on the Theory of Disengagement" *International Social Sciences Journal* 15 (1963), 377-393. (٢٤)

G. Maddox, "Disengagement Theory: Critical Evaluation" *Gerontologist* 4 (1964), 80-83. (٢٥)

R. Kleemeir, "Leisure and Disengagement in Retirement" (٢٦)

والتحديات. ونلاحظ أن هذه النظرية تنحو منحى بعض المفاهيم في علم الاجتماع مثل مفهوم العنصرية السلالية (Racism) ومفهوم (Sexism)، حيث يطلق مفهوماً جديداً وهو التعصب ضد الكبار (Agism)، ولم تحظ هذه النظرية كثيراً باهتمام الباحثين في مجال علم الشيخوخة ولعل ذلك يعود إلى اعتقاد الكثيرين أن الخصائص التي تمتاز بها الجماعة الأقلية لا تنطبق على كبار السن. ويخلص ستريب في دراسته «Are the aged a minority group? إلى أنه لا يمكن اعتبار كبار السن على أنهم يمثلون جماعة أقلية ولعل ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى أنهم لا يشتركون في ثقافة محددة وخاصة، كما أن العضوية في هذه الجماعة العمرية ليست محددة بأشخاص معينين بل لجميع أفراد المجتمع ممن هم في مرحلة الشيخوخة. (٢١) وقد حاول بلمور ومانتون اختبار هذه النظرية مركزين على مفهوم التعصب ضد كبار السن في أبعاد ثلاثة هي التعليم، الدخل، والمهنة. (٢٢)

مفهوم التنشئة الاجتماعية: استخدم روسو
في كتابه التنشئة الاجتماعية لكبار السن (Socialization to Old Age) مفهوم التنشئة الاجتماعية لدراسة كبار السن، حيث يرى أن معظم التحولات في وضع الشخص الاجتماعي خلال حياته يتبعه تحول حتى يصل إلى مرحلة الشيخوخة، فعندما ينتهي الفرد من دراسته عادة ما يحتل وظيفة معينة، يتزوج وينجب أطفالاً ويصبح جدياً ويتقاعد. كل هذه التحولات تؤثر بشكل أو بآخر في هوية الفرد وعلاقاته الاجتماعية، ويمكن أن تكون الآثار التي تتركها هذه التحولات جذرية أو سطحية، كما تتأثر

السن في هذه المجتمعات أكثر ارتباطاً بمجتمعاتهم مما كان متوقعاً، كما تشير هذه الدراسة إلى أن الانفصال الاجتماعي لكبار السن ليس ظاهرة منتشرة. (٢٩)

ولعل التأثير الكبير الذي تركته النظرية الانفصالية هو شحذ همم المهتمين بعلم الشيخوخة للبحث عن أطر نظرية بديلة مما دفع بالعديد من المهتمين بموضوع الشيخوخة إلى اللجوء إلى نظريات علم الاجتماع كالنظرية التبادلية ونظرية التحديث ونظرية الثقافة الفرعية ونظرية الأقلية المحرومة ومفهوم التنشئة الاجتماعية ومحاولة تطبيق هذه النظريات على موضوع الشيخوخة والحقيقة أن كل نظرية من هذه النظريات قد فتحت مجالاً أو أكثر من مجالات البحث والتقصي وأثارت الاهتمام بكثير من القضايا المرتبطة بالشيخوخة بعد أن كان الاهتمام منصباً على مفهوم النشاط ومفهوم الارتباط.

نظرية الأقلية المحرومة: قدم بارون (٢٠) نظريته

الأقلية المحرومة (Disprivileged minority theory) على نمط السلالة المحرومة، ويرى أن التعاسة المصاحبة للكبر ليست حقيقة واقعة ولموسة فحسب بل نهاية لا مخرج عنها لمن دخلوا مرحلة الشيخوخة، ويرى بارون أن كبار السن قد أصبحوا عرضة للتفرقة والتمييز مثلهم في ذلك مثل بعض السلالات التي تعاني من الاضطهاد العنصري، وفي المجتمع المعاصر والذي فيه تطورت الاختراعات الطبية أصبح بلوغ سن الشيخوخة ظاهرة عامة مما أدى إلى زيادة أعداد المسنين الأمر الذي سيترتب عليه أن يجابه كبار السن ألواناً من الحرمان

(٢١) G. Streib, "Are the Aged a Minority Group?" in A. Gouldner and S.M. Miller (eds.) *Applied Sociology: Opportunities and Problems* (New York: The Free Press, 1965), pp. 311-328.

(٢٢) E. Palmore and K. Manton, "Agism Compared to Racism and Sexism" *Journal of Gerontology* 38 (1973), 353-369.

(٢٩) E. Shanas et al. *Old People in Three Industrial Societies* (New York: Atherton Press, 1968).

(٣٠) M. Barron, *The Aging American* (New York: Thomas Y. Crowell, 1961).

مجال واسع للتقصي، كما يمكن توظيف الكثير مما يطرحه المؤلف في التعامل مع مشكلات كبار السن بغض النظر عن اتجاه التنشئة أي سواء أكانت تهدف هذه التنشئة لتهيئة كبار السن للعيش في دور الرعاية أو للعيش في أسرهم، وسواء أكان الهدف هو تهيئتهم لأدوار جديدة أو التخلي عن أدوار، وسواء أكان الهدف هو ربطهم بمجتمعهم أو تهيئتهم للانفصال عنه، وسواء أكان الهدف هو زيادة تفاعلهم أو خفض تفاعلهم مع مجتمعهم.

النظرية التبادلية (Exchange theory) : وهي تعتبر من النظريات الاجتماعية المهمة التي وظفت في مجال الشيخوخة، وترتكز هذه النظرية على الفروض الثلاثة التالية:

أولاً: أن الأفراد أو الجماعات في تفاعلهم مع الأفراد أو الجماعات الأخرى يحاولون أن يحققوا أكبر قدر من المنفعة بأقل كلفة ممكنة.

ثانياً: يستمر الفرد ويحافظ على تفاعله مع الآخرين إذا كان يحقق من خلال ذلك التفاعل منفعة تفوق مايتكلفه.

ثالثاً: عندما يكون الفرد معتمداً على آخر يكون الفرد الأخير هو المتمتع بالقوة.

وترى هذه النظرية أنه خلال التفاعل الاجتماعي بين الأفراد أو الجماعات فإن المشارك في هذا التفاعل والذي يكون في حاجة ماسة للنفع المتمخض عن هذا التفاعل يفقد من رصيده من القوة بينما يزيد رصيد الطرف الآخر منها. كما ترى هذه النظرية أن التبادل الاجتماعي لا يقتصر على الجانب الاقتصادي فقط وإنما ينسحب على الجوانب النفسية والاجتماعية. والحياة من هذا المنظور ماهي إلا سلسلة من التبادل التي تزيد أو تنقص من مخزون الأفراد أو الجماعات من القوة والصيت. (٣٤)

بهذه التحولات مسؤوليات الفرد وامتيازاته. وعندما يحتل الفرد وضعاً جديداً فإن معايير وقواعد الوضع الجديد تصبح أساسية له والتي يكتسبها بالمران أو التدريب أو من خلال الوسائل غير الرسمية. والمستجد في وضع من الأوضاع الاجتماعية عادة ما يبصر بالتوقعات المرتبطة بالوضع الجديد الذي يحتله، ومعرفة واجباته وحقوقه والتي تؤثر في اتصالاته وعلاقته بالآخرين، وما يتوقعه الآخرون منه وما يتوقعه منهم.

ولكن مرحلة الشيخوخة تختلف عن المراحل السابقة من مراحل العمر الأخرى حيث تتوقف تقريباً عملية التنشئة والتي شهدتها مراحل العمر الأخرى، فكبار السن عادة لا يمرون بشكل فعال بعملية تنشئة في هذه المرحلة، إذن فالأزمة التي تجابه كبار السن هي أزمة التنشئة المفقودة لهذه المرحلة. (٣٣)

ولعل هذا الكتاب خير مثال لسحب معطيات النظرية الاجتماعية على كبار السن وفي هذا الكتاب يتناول المؤلف قضية مهمة وهي قضية التنشئة الاجتماعية والتي لم يسلط عليها الضوء في كتابات المهتمين بعلم الشيخوخة. ويكشف هذا الكتاب الخلل الذي يعتري عملية التنشئة الاجتماعية في مرحلة الشيخوخة وما يترتب على ذلك من غموض وضع كبير السن والذي مر في كل مرحلة من مراحل عمره السابقة بعملية تنشئة تجعل وضعه محدداً وواضحاً، ومع أن المؤلف يؤكد صراحة أن اتجاه التنشئة لا يدخل ضمن اهتمامه فليس هدفه البحث عن سعادة كبار السن أو تكيفهم بقدر اهتمامه بإبراز مايعتري عملية التنشئة من خلل في مرحلة الشيخوخة.

وما ورد في هذا الكتاب من آراء حول موضوع التنشئة في مرحلة الشيخوخة قد يكون كافياً لفتح

G. Homans, *Social Behavior: Its Elementary Form* (New York: (٣٤) Harcourt, Brace & World, 1961).

I. Rosow, *Socialization to Old Age* (Berkeley: University of (٣٣) California Press, 1974).

على دفع الكثير لزيارة أقربائه، أما كبير السن الذي يملك الكثير من المصادر كالمال مثلاً أو بعض القدرات كسر القمص يكون في حال أفضل حتى أنه - وفي حالات كثيرة - يكون المالك للنصيب الأكبر من القوة في علاقته مع أقربائه. وعلى الرغم من ضيق المساحة التي ركز عليها مارتن إلا أن هذا المنظور يمكن أن ينسحب على كثير من العلاقات الاجتماعية بين كبار السن ومختلف المؤسسات الاجتماعية والجماعات المختلفة، وعلى منوال مارتن ودود وظف سوسمان النظرية التبادلية في دراسته «الحياة الأسرية لكبار السن (The family of old people)» ويعتقد سوسمان «أن النظرية التبادلية يمكن أن تزودنا بأفضل تفسير قابل للتطبيق في مجال الجماعات الأولية».^(٣٧)

نظرية التحديث: تعد محاولة كوجيل وهولز أول محاولة لتطبيق نظرية التحديث في مجال الشيخوخة، فمن خلال الملاحظات الكثيرة الكمية والكيفية لمكانة كبار السن في المجتمعات الصناعية ومجتمعات ما قبل التصنيع صاغ كوجيل وهولز اثنين وعشرين افتراضاً حاولا من خلالها تحديد الأسباب التي جعلت المجتمعات الحديثة أقل استفادة من كبار السن من المجتمعات القديمة، ومن الافتراضات التي طرحها كوجيل وهولز هي الارتباط العكسي لمكانة كبار السن بما يلي:

- ١ - نسبتهم في المجتمع فكلما زادت أعداد كبار السن انخفضت المكانة التي يتمتعون بها.
- ٢ - معدل التغير الاجتماعي، والمجتمع الحديث أسرع في تغييره من المجتمعات التقليدية.
- ٣ - معدل الحراك الجغرافي، والأفراد في المجتمعات الحديثة أكثر حراكاً من الناحية

ويأتي تطبيق النظرية التبادلية على كبار السن لإثارة جوانب مهمة لمرحلة الشيخوخة ولتفسير بعض المظاهر المرتبطة بهذه المرحلة، ولعل بعض المحاولات لإدخال النظرية التبادلية في مجال الشيخوخة هي في الحقيقة رد فعل للنظرية الانفصالية والتي ترى - وحتى في آخر تطورها - أن الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم انفصال متبادل وتدرجي وهو في النهاية لصالح كبار السن ومجتمعهم. ولقد حاول دود^(٣٥) من خلال المنظور التبادلي أن يجد تفسيراً لعملية الانفصال، فألقى باللائمة على المجتمع حيث يؤكد أن أسباب الانفصال التي تعتري العلاقة بين كبار السن ومجتمعهم ليس كما تزعم النظرية الانفصالية بأنها ناتجة عن رضى متبادل للانفصال وإنما ناتجة عن عملية تبادلية غير متكافئة يفقد فيها كبار السن رصيدهم من القوة لصالح المجتمع. كما يثير دود مفهوماً مهماً وهو مفهوم «انعدام الوعي» بين كبار السن كقوة اجتماعية لها خصائصها ومشكلاتها. ويرى دود أن كبار السن يفقدون بشكل تدرجي القوة التي يتمتعون بها من خلال عملية التبادل التي تتم بينهم وبين محيطهم الاجتماعي إلى ألا يبقى لهم في النهاية إلا الخضوع المطلق، ويعتقد أن الخطورة تكمن في أن تصبح هذه العملية غير المتكافئة بين كبار السن ومجتمعهم نظاماً يركن إليه ويصبح بالتالي أساساً لاستمرار هذه العملية المجحفة.

أما مارتن^(٣٦) فقد ركز اهتمامه في زاوية ضيقة في استخدام النظرية التبادلية حيث ركز على أنماط الزيارة بين أعضاء الأسرة محاولاً من منظور تبادلي رصد هذه الأنماط، ويرى مارتن في هذه الدراسة أن كبير السن الذي لا يملك إلا القليل من القوة مجبر

Dowd, pp. 589-592. (٣٥)

(٣٧) M. Sussman "The Family of Old People" in R. Binstock & E. Shanas (eds.), *Handbook of Aging and the Social Sciences*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1976), p. 218.

(٣٦) J. Martin "Power Dependence, and the Complaints of the Elderly: A Social Exchange Perspective" *Aging and Human Development* 2 (1971), 108-112.

الجغرافية ممن هم في المجتمعات التقليدية.

٤ - معدل المتعلمين، ومعدل المتعلمين في المجتمعات الحديثة أعلى منه في المجتمعات التقليدية. (٣٨)

ويري بلمور ومانتون أن مكانة كبار السن ومصيرهم مرتبطان بدرجة التطور ومتأثر بها. ولعل حالة كبار السن في عالم الحيوان تمثل أدنى مستوى حيث يبدو أنها لا تملك غرائز تدفعها للمحافظة على مسنيها، والأنماط المتبعة عادة بين الحيوانات هو إهمال مسنيها عندما تكون عاجزة عن أداء وظائفها. أما في الجماعات الإنسانية فيختلف وضع كبار السن باختلاف درجة التطور، ففي المجتمعات البدائية كمجتمع الصيد والالتقاط كان وضع كبار السن وأمنهم منخفضاً بشكل كبير وقد يعود ذلك إلى أن هذه المجتمعات تصارع الظروف الطبيعية من أجل البقاء ولكون كبار السن عادة ما يكونون عاجزين عن المشاركة في هذا الصراع لذا تتأثر مكانتهم في هذه المجتمعات، وبعد أن تقدمت هذه المجتمعات استطاعت أن توفر لنفسها نوعاً من الأمن والاستقرار الذي انعكس بدوره على أمن واستقرار كبار السن، ولعل أعلى مكانة وأكبر استقرار نعم به كبار السن ما نجده في المجتمعات الزراعية المستقرة حيث يسيطر كبار السن على الأراضي الزراعية والتي تعد المصدر الأول للإنتاج كما يسيطرون على الجوانب الدينية والسياسية وغيرها، وعندما دخلت المجتمعات عصر التحديث بدأت مكانة كبار السن في الانحدار ولعل العامل الأساسي في هذا الانحدار هو ارتفاع معدل السنوات المتوقع أن يعيشها الفرد الأمر الذي أدى إلى زيادة نسبة كبار السن بشكل يفوق حاجة المجتمع إلى هذه الفئة العمرية حيث أدى التطور

التكنولوجي إلى إضعاف قيمة خبرات كبار السن، كما أدى التحضر إلى التقليل من قيمة كبار السن كمسيطرين على الأراضي الزراعية، كما أدى أيضاً إلى ارتفاع نسبة الهجرة والحراك السكاني والاجتماعي الأمر الذي قلل من مكانة كبار السن كرب الأسرة الممتدة، كما أدى انتشار التعليم ووسائل الاتصال المختلفة إلى التقليل من مكانة كبار السن كمصدر للحكمة والثقافة. (٣٩)

وتأتي أهمية نظرية التحديث من المنظور الشمولي للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية وعلاقتها بوضع كبار السن من ناحية اجتماعية واقتصادية. ولعل الافتراضات التي صاغها هولز وكوجل قد ألقت الضوء على كثير من العوامل المؤثرة في مكانة كبار السن ومصيرهم، كما فتحت دراسة هولز وكوجل من ناحية ودراسة بلمور ومانتون من ناحية أخرى العديد من المجالات البحثية والتي يمكن أن تحدد العلاقة بين التحديث بأبعاده المختلفة ومكانة كبار السن. ولقد تمخضت عن نظرية التحديث العديد من الدراسات على سبيل المثال دراسة بلمور وويتنجتون، وقد حاول هذان الباحثان تقصي أربعة جوانب لوضع كبار السن وتشمل هذه الجوانب الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسكني والصحي، وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن مكانة كبار السن في الولايات المتحدة قد تدنت في هذه الجوانب في الفترة مابين ١٩٤٠ و ١٩٦٩م (٤٠)، كما تشير دراسة بلمور ومانتون لإحدى وثلاثين دولة أن مكانة كبار السن تنخفض في المجتمعات الأكثر تحديثاً. وتتعارض نتائج هذه الدراسات مع نتائج الدراسات التي أجريت على اليابان حيث يؤكد بلمور أنه رغم أن اليابان دولة صناعية حديثة فإن مكانة كبار السن في المجتمع الياباني لا تزال عالية، ويعمل

Aged" *Journal of Gerontology* 29 (1974), 205-210.

E. Palmore and F. Whittington, "Trends in the Relative Status of the Aged" *Social Forces* 50 (1971), 84-91. (٤٠)

D. Cowgill and L. Holmes, *Aging and Modernization* (New York: Appleton, 1972). (٣٨)

E. Palmore and K. Manton, "Modernization and Status of the (٣٩)

الاجتماعي الدور الرئيس في توجيه الاهتمام لمفهوم النشاط وأهميته في تكيف كبار السن لمرحلة الشيخوخة، كما أثارت النظرية الانفصالية اهتمام الباحثين إلى تقصى مفهوم الانفصال الذي يعترى العلاقة بين كبار السن ومجتمعهم والجوانب التي يعترىها هذا الانفصال، وقد أدى قصور النظريات السابقة عن تحقيق طموحات علماء الشيخوخة الاجتماعي في تفسير الظواهر المرتبطة بالشيخوخة إلى سحب معطيات النظريات الاجتماعية في دراسة الشيخوخة حيث دخلت النظرية التبادلية لموضوع الشيخوخة مؤكدة أهمية دراسة التبادل غير المتكافئ بين كبار السن ومجتمعهم في فهم المشكلات التي يجابهها كبار السن، كما دخلت نظرية التحديث لمجال الشيخوخة بما تحمله من زخم تاريخي مقارن الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى الالتفات إلى الثقافات المختلفة ومحاولة تحديد وضع كبار السن في هذه المجتمعات، كما أدى الاهتمام بمفهوم التنشئة الاجتماعية وسحبه على كبار السن إلى إيضاح حقيقة مهمه وهي مايعترى عملية التنشئة الاجتماعية من خلل يؤدي إلى غموض في وضع كبار السن وعلاقاتهم الاجتماعية.

لقد خدمت هذه النظريات غايتين مهمتين في علم الشيخوخة؛ الأولى وتتمثل فيما أسدته هذه النظريات من وصف وتفسير وتحديد لمسببات الظواهر المختلفة للشيخوخة والتي أصبحت إطاراً نظرياً وجه أبحاث علم الشيخوخة ورسم مساراتها، أما الثانية فتتمثل فيما أسدته هذه النظريات للممارسين في حقل الشيخوخة من معرفة ساعدتهم في رسم فلسفتهم للتعامل مع مشكلات كبار السن.

بلمور ذلك إلى الوظائف التي لايزال كبار السن اليابانيون يقومون بها، فألى جانب أنهم يشاركون أبنائهم السكن فعادة مايتولون القيام برعاية أحفادهم أثناء غياب أبنائهم كما يرجع اليهم لحل المشكلات الأسرية، كما يتولوا القيام بالطقوس الدينية، إلى جانب الفرص المتاحة لمواصلة العمل.^(٤١) ولعل أهمية نظرية التحديث هي ما تتضمنه من زخم تاريخي عن العلاقة بين كبار السن ومجتمعاتهم وتطور هذه العلاقة عبر السنين وفي مستويات مختلفة من التطور الذي مرت به المجتمعات الإنسانية، كما تؤكد نظرية التحديث على أهمية الدراسات المقارنة بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية، وعلى الرغم من أن هناك العديد من الدراسات التي انطلقت من معطيات نظرية التحديث إلا أن هناك الكثير من الأبعاد والجوانب سواء للنظرية نفسها أو لمرحلة الشيخوخة حيث نجد أن معظم هذه الدراسات قد ركزت على مكانة كبار السن وأهملت جوانب غاية في الأهمية كالنشاط والارتباط والأدوار والقوة والعلاقات الاجتماعية وغير ذلك.

الخلاصة

نخلص مما سبق إلى أن النظريات الاجتماعية قد أسهمت إسهاماً كبيراً في نمو علم الشيخوخة فقد فتحت آفاقاً مهمة وكثيرة من آفاق ظاهرة الشيخوخة، وألقت الضوء على الأبعاد المختلفة في مجال دراستها، ولقد كان لهذه الإسهامات دور كبير في حجم أبحاث علم الشيخوخة ونوعيتها.

ولقد كان لنظرية النشاط والنظرية الاستمرارية بصفتها أولى النظريات في علم الشيخوخة

E. Palmore, "The Status and Integration of Aged in Japanese Society" *Journal of Gerontology* 30 (1975), 199-208. (٤١)

قسمة اشتراك

السادة / دار المريح للنشر

ص.ب ١٠٧٢٠ - الرياض ١١٤٤٣

المملكة العربية السعودية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد،،،

نأمل التكرم باعتماد اشتراكنا في مجلة العصور لمدة سنة اعتباراً من
وحتى ، وذلك بواقع نسخة، على أن ترسل من قبلكم إلى العنوان التالي:

.....
.....
.....
.....

ومرفق الشيك رقم بمبلغ قيمة الاشتراك.

التوقيع

تتأ هذا القسمة وترسل على العنوان التالي:

دار المريح للنشر - ص.ب ١٠٧٢٠ - الرياض ١١٤٤٣

تلكس ٢٠٣١٢٩ - تليفون: ٤٦٤٧٥٣١ - ٤٦٥٧٩٣٩

المملكة العربية السعودية

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي
- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها
- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكياً
- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكياً
- استراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكياً



ORDER FORM

TO MARS PUBLISHING HOUSE
P.O.BOX 10720,
RIYADH - 11443,
KINGDOM OF SAUDI ARABIA.

Dear Sir,

Please provide us with copies from your journal the Ages
for year effective from

Kindly send our issues to the following address.

.....
.....
.....
.....

enclosed cheque No. amount U.S. Dollars.

Thank you

Signature.

Please fill this order form and send it to:

Mars Publishing House
P.O.Box 10720,
Riyadh - 11443,
Tel: 4657939 - 4647431.
TLX: 203129 MARS SJ.

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

— Saudi Arabia	S.R.	100
— All Arab Countries	U.S. \$	35
— All European Countries	U.S. \$	40
— U.S.A. & Canada	U.S. \$	45
— Australia & South Asia	U.S. \$	50



5. I do not think either does *General Schneider it is politic on our part to suffer the formation of petty states in Arabia of elements that may only tend to poison our influence and be the means of affording refuge from India to characters who work mischief for only mischief's sake.—

Side para. 9 of his letter No 7-422 dated 27 April 1875.

6. In reviewing our past and present connection with the petty chieftains on the Hadhramaut Coast it has I think to be borne in mind that indirectly something more than our influence was exerted in favor of one party in 1867 and such should entitle us to interfere if Government are disposed so to do now in preventing this.

this Arab Jemadar of Shikr from obtaining any undue importance by conquest in Hadhramaut and possessing the port of Mukalla,—especially when we have raised hopes *side this office letter No 292-167 dated 12th October 1876.— Chief of the latter place which we might so easily prevent being abandoned entirely, and by the abandonment of which we should doubtless though equivocally suffer in reputation with the Arabs.—

7. A copy of this despatch has been forwarded to Her Majesty's Secretary of State for India.—

I have etc

S. G. R. Goodfellow
Acting Political Officer

No 248
18th Oct 1876.

Political Resident

Aden.

To
The Secretary to Government

Bombay
New Residency 18th October 1876.

I enclose continuation of my report No 288-1622 of 2nd Substant (para 8) regarding Bakawa and Shih. I do trust the honor to submit for the information of Government a brief resume of the position occupied by the several tribes in Hadramaut, and their connection with Hyderabad which may prove interesting.

I perceive of this short summary which has been drawn

drawn up at my direction by the Political Resident Captain Hunter, will show to what extent the influence and wealth of the Arab empire at Hyderabad has originated and kept alive disputes between the Arab tribes in Hadramaut.

3. I cannot but dwell on this subject and deprecate the recurrence of any attention being paid to such petitions as have lately been submitted by Arab Suqs to the Resident at Hyderabad, and I would suggest that no communication be made to him of any decisions passed by Government as it has been chiefly attributable to information received from India from his brother that the ruler of Dhahir does not now seek our friendly offices, perhaps, in the

the hope that his brother's petitions may in the end receive attention and he be thus enabled to carry out his designs for the acquisition of the province of Hadramaut. Were the present Xaites pure Arabs I should not be so much inclined to advocate a determined attitude in regard to their aggrandisement but they are a mixed blood and in their ideas more akin than Arab, and their position in Arabia may cause complications which it is as well to prevent.

4. Beyond these we now have Seyd Fayl Hauri the Hauri residing at Dhagar, vide correspondence forwarded to me under your endorsement No 5325 dated 15th 11/1876.

Fig. 23. (a) Letter of G. R. Goodfellow, Acting Political Resident at Aden Residency to the Political Secretary at Bombay (dt. 18 October 1876) regarding British Interest in the Hadramaut - Hyderabad connections. (By Kind Courtesy of India Office Records, London).

The Haitis, however, no what place is not known, instead of restoring Shihab to its rightful owner. Ali Hajji returned prisoned from of it then. After and Shihab bin Umar (Hindus) called himself Hajji and the Haitis who kept him almost a prisoner. With the exception of a few raids on and by the Haitis, heather remained quiet until the death of Shihab bin Mahomed. Hajjis of Mahalla, in 1893 when the Haitis at once commenced intriguing to obtain possession of Mahalla. He managed to effect an entrance into the town with a strong force and on pretence of a debt due

by the late Hajjis secured the latter one (who is a weakling) to sell him half of the houses of Mahalla and from 30,000 required to complete the purchase money were paid through agents at Bombay and then by the Haitis family with money supplied from Hyderabad. The Hajjis however succeeded in compelling Shihab bin Umar to leave Mahalla and he then at once sought the advice and assistance of his friend and guardian Mohaddese Hajji who at once came forward.

It is understood there is great jealousy between the two and many quarrels of different families to his end in the Hajjis Court. —

The aggressive was taken by the Mahalla party and several persons subordinate to Shihab were captured. The various attempts of both parties

during the past few years to purchase needs grew and ammunition in India and Europe are well known, the mutual blockade of the two is also on record. The fortune of war has changed however, and as the water now stands the Hajjis' supplies of money are exhausted, and the Mahalla is besieged in his new town; if no interposition take place Mahalla must fall into the hands of the Haitis who are also besieging the Haitis capital. —

Adieu 2. 9. 11. Shihab
to Hyderabad 1896 Mahalla

Free copies

Shihab

Mahalla

Fig. 22. (C) (Continued)

likewise married an educated lady by whom he had two sons, viz. Ali (dead) and Mohsin (Mokhammad Ali).—

Thirty years ago a member of the Kattiri family (the quasi-ruler of Nadhrumant) Khalib bin Mohsin went to Hyderabad where he deposited rice and money, as succeeded in assisting the Yaffai from Nadhrumant with the exception of Abakalla and Shehr. The Yaffai then sought the assistance of the Kattiri family—their representatives at the Nizami Court—treasure and rice flowed in, and for fifteen years the struggle continued, fed by assistance from Hyderabad; finally the Kattiri besieged and conquered a Shikhar. About this time Abdulla bin Ali, at Sulahi (Mokhammad Ali), obtained by purchase from the Ali Bek of Shehr, a small town named Hazim or Ladaa

Situated

situated between Abakalla and Shehr; he formed a fast friendship with the then Khatib of Abakalla, Salih bin Abahmed who eventually made him guardian of his son.—

Ten years ago a brother of Khalib bin Mohsin the Kattiri Singh Shehr and Ali Naji, the Ali Bek ruler, fled to Aden.—

Through the intervention of the Nizami Court the Kattiri (on the pretence of recovering from the Kattiri what, for their purposes, they represented as their just rights) succeeded in obtaining from the Bombay Government material assistance in the way of guns and ammunition, and also permission to embark from Bombay a considerable number of armed soldiers. An alliance was formed with the Khatib of Abakalla and a joint attack being made on Shehr, the Kattiri were expelled. The

Kattiri

Summary showing the connections the
Arabs who are now in the service of
the Nizam have and have had with
the politics of Hadramaut on the
South East Coast of Arabia.—

Hadramaut including the sea-
ports, if they may be so called, of
Makalla and Shehr, was entirely
in the hands of the Kathiri, un-
til about 400 years ago, when as
the price of assistance rendered to
one of the reigning family, the
Yaffai obtained possession of the
above named two borders and
then settled down in large num-
bers all over Hadramaut.—

Since that time Makalla has
remained in occupation by the
Kasabi and Shehr (until recently)
by the Ahl Brik, both sub tribes
of the Yaffai.—

The Kathiri have never ceased
their efforts to regain possession

of these two seaports by the loss
of which they are practically cut
off from communication with
the rest of the world.—

About 70 years ago Omar bin
Awadh, of the Kasabi branch of
the Yaffai tribe left Arabia for
India where he sought and ob-
tained service under the Nizam
of Hyderabad. He speedily rose to
wealth and position and marry-
ing an Indian lady became the
father of five sons, viz: Mahomed
(dead), Awadh (Kuvaj Jung), Ab-
dalla (reuler of Shibani, which he
passed into the hands of the Kasabi),
Saleh (Karak'ching), and Ali (who is
at variance with the other mem-
bers of his family and is almost
unknown in Arabia). About the
same time Abdalla bin Ali, of the
upper Khatibi tribe, entered the
Nizam's service; he also soon be-
came wealthy and powerful and
likewise.

Fig. 22. (a) Folios from Captain Hunter's Memorandum on the connection of Arabs of Hadramaut with Hyderabad Document of the British Political Department at Aden, dt. 18 October, 1876, (By kind courtesy of India Office Records, London).

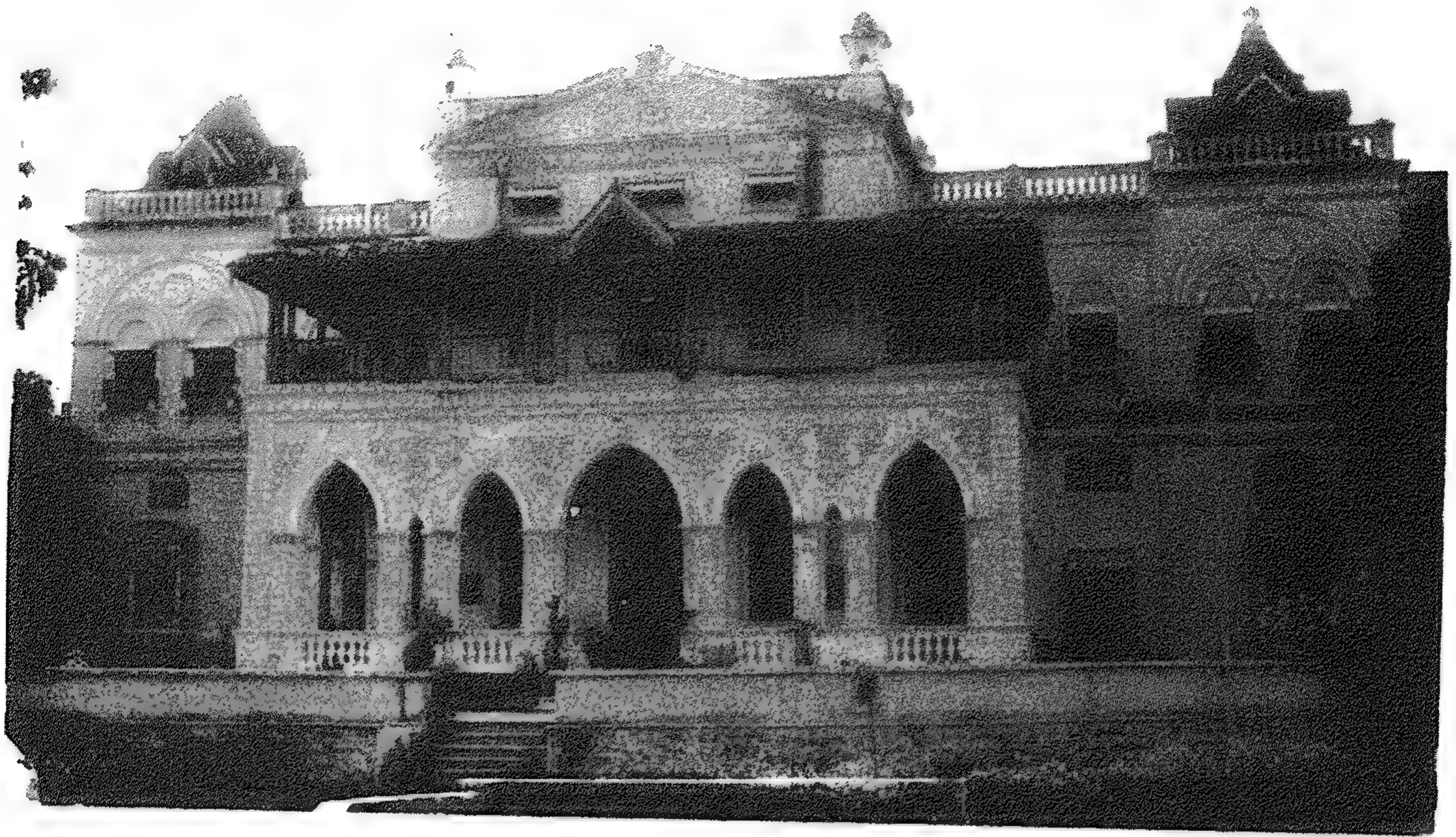


Fig. 20. Saif Ghūlshān, Residence of Saif Nawāz Jung at Hyderābād.

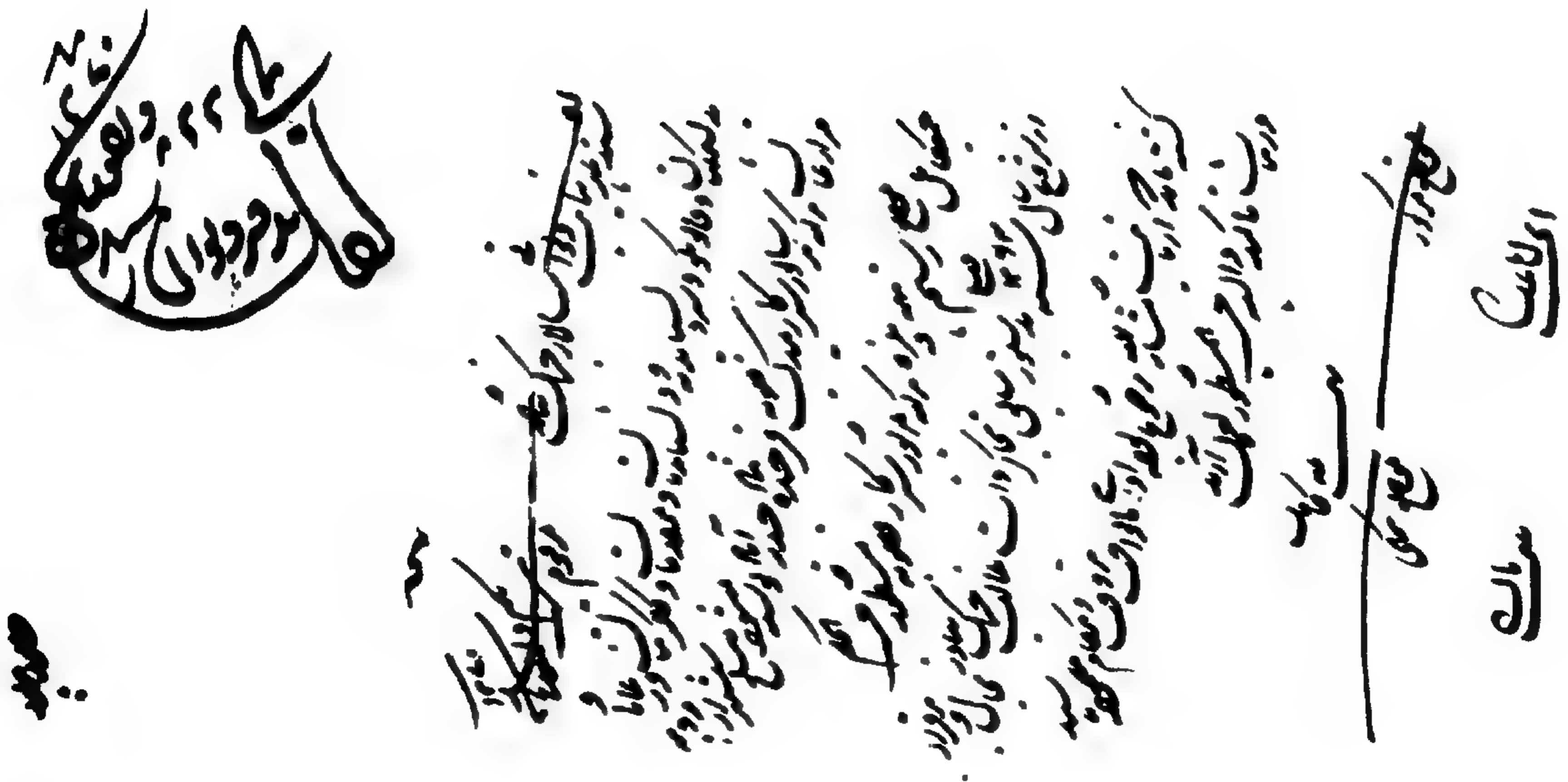


Fig. 21. Order with the signature of the Prime Minister Sālār Jung I for the resumption of the land – grant (*jagīr*) to Ghālīb Jung Bahādur (dt. 1270H / 1854) (State Archives, Hyderābād).



Fig. 18. Al Qu'aiti Family with the Nizām VII Mir Uthmān 'Alī Khān Bahādur (1911–1950) in front. Standing behind (L. to R): Sultān 'Awadh bin 'Umar, Quth Yār Jung, Husain bin Shamsīr Nawāz Jung, Muntazim Jung, 'Umar Nawāz Jung, Mukhtār al Dīn Khān, Sultān Salāh bin 'Umar, Sultān Ghālīb bin 'Umar, Rahmat Yār Jung (Kotwal/Commissioner Police, Hyderabad).



Fig. 19. A group photo of al Qu'aiti family with the Minister Sir Kishan Pershad of Hyderabad, European ladies, and others. (c. early 20th Century). Sitting (L. to R): Nawāb Lūft al Dawla Sālār Jung III, English lady, Kishan Pershad, Sultān Ghālīb bin 'Umar (as boy), 'Umar Shamsīr Nawāz Jung, and others. Back Row (standing, L–R) Ahmad Beg, Husain bin 'Umar, Sultān's father Ghālīb, 'Umar Nawāz Jung bin Shamsīr Nawāz Jung.



Fig. 16. Birth Day party at Sultān of Mukallā's Palace, Sitting (l. to R.), Saif Nawāz Jung, Muḥammad bin 'Umar Nawāz Jung, 'Awadh, (father of Sultān Ghālib), Sultān Saīd bin 'Umar, Husain bin 'Umar, Sultān 'Awadh bin 'Umar Sardār Begum (Mother of Aḥmad 'Alī Khan,) bint Sultān 'Umar ShamsHir Nawāz Jung, Sultān 'Umar bin 'Awadh.



Fig. 17. Group of Sultān Ghālib bin 'Awadh Saif Nawāz Jung, with British officials visiting at his residence (Saif Gūlshān, along with 'Umar bin 'Awadh ShamsHir Nawāz Jung, (standing extreme right).



Fig. 14. Sultān Ghālib bin 'Awadh (in exile) with His Majesty King Faysal ibn 'Abd l 'Aziz, of Saudi Arabia, when the former called on the King in Saudi Arabia (1964 – 1975).



Fig. 15. In the house of Sultān of Mukallā at Hyderābād a child (female) is being weighed against cash for distribution as charity (c. early 20 Century). English Governess is standing besides.



Fig. 12. Sultān Ghālib bin 'Awadh al Qu'aitī (1966 – 1967). Photo taken soon after his coronation in 1966 as Sultān. Now living in exile.



Fig. 13. Sultān Ghālib bin 'Awadh al Qu'aitī (The last Sultān in Exile) (1966 – 1967).

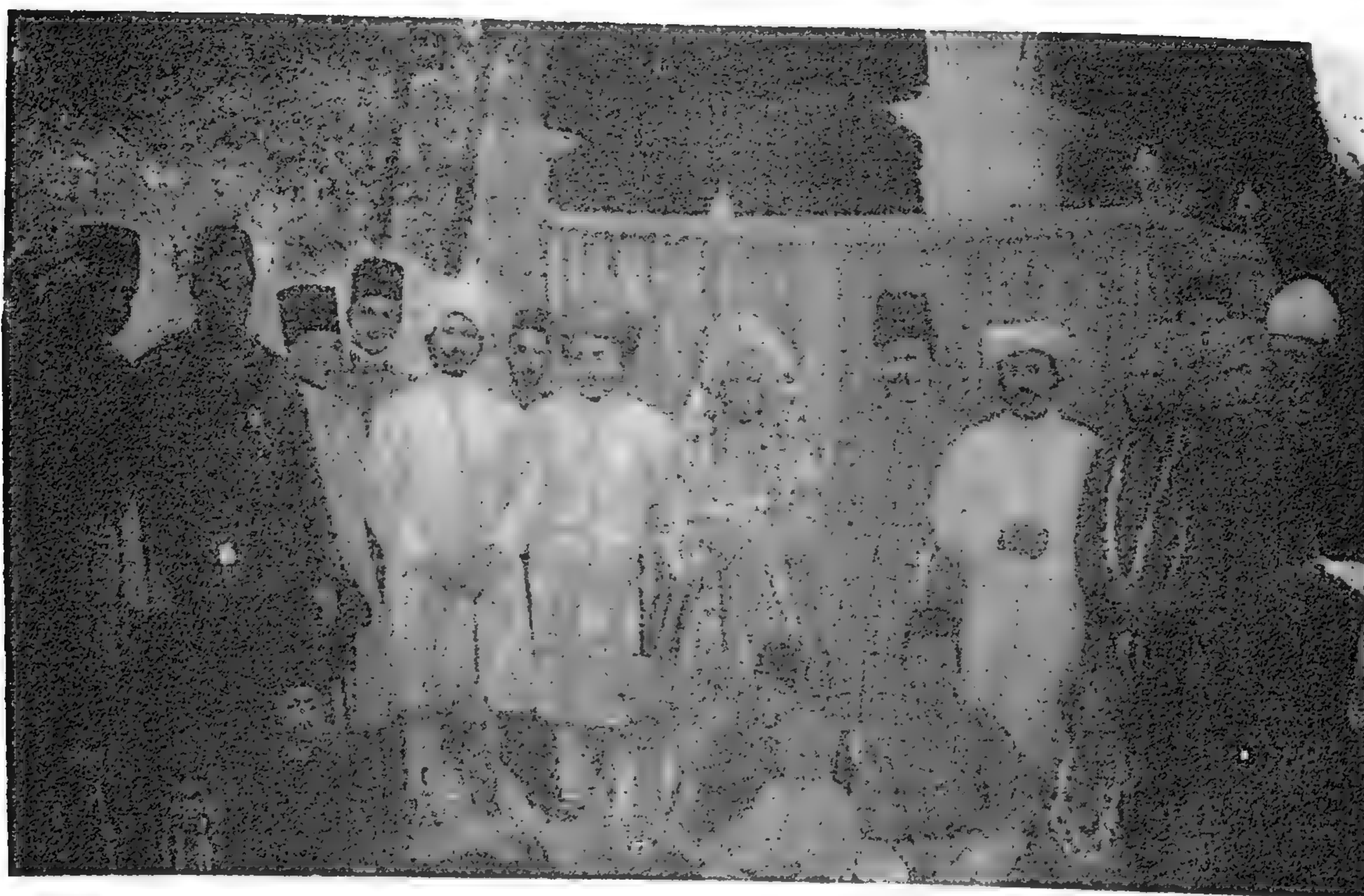


Fig. 11. Marriage group of Muhammed bin Ghālib al Qu'aiti, in Hyderābādī dress of "Sherwānī" (long coat) with Turki Cap, some in Hadrami headgear, while some in Nizām's dastār (headgear).



Fig. 10. Marriage of Sultān Ṣalāḥ bin ‘Umar, Sultān Nawaz Jung (standing on the right), ‘Umar Nawāz Jung (standing on the left), with daughters of Nawab Waliud Dawla Amīr Paigāh.



Fig. 8. Sultān Ṣalāḥ bin Ghālib al Qu'ālī (1936 – 1956).



Fig. 9. Sultān 'Awadh bin Ṣalāḥ al Qu'ālī (1956 – 1966)



Fig. 7. Muhammad bin 'Umar al Qu'ayni.



Fig. 5. Sultān 'Umar bin 'Awadh al Qu'aiti. (1922 – 1936) (in Hyderabad dress with Jewellery)



Fig. 6. Another Portrait of Sultān 'Umar bin 'Awadh al Qu'aiti. (in Hyderabad military dress)



Fig. 4. Sultan Ghālib bin 'Awadh al Qu'aiti. (1909 – 1922).

Handwritten orders in Urdu script, likely from the Prime Minister of Hyderabad, regarding the transfer of 'Umar bin 'Awadh's Jagir to his two sons, Barakh Jung Bahadur and Sultan Nawaz Jung Bahadur. The document includes details of land and their annual revenue (dt. 1282 / 1866). It also contains a directive to the village officials to pay the revenue to the incumbents or their agents. The text is written in a cursive style, with some parts underlined. There is a circular stamp at the bottom left.

Fig. 3. Orders of Prime Minister of Hyderabad regarding the transfer of 'Umar bin 'Awadh's Jagir to his two sons Barakh Jung Bahadur and Sultan Nawaz Jung Bahadur giving details of land and their annual revenue (dt. 1282 / 1866). And directive to the village officials to pay the revenue to the incumbents or their agents. (State Archives, Hyderabad).

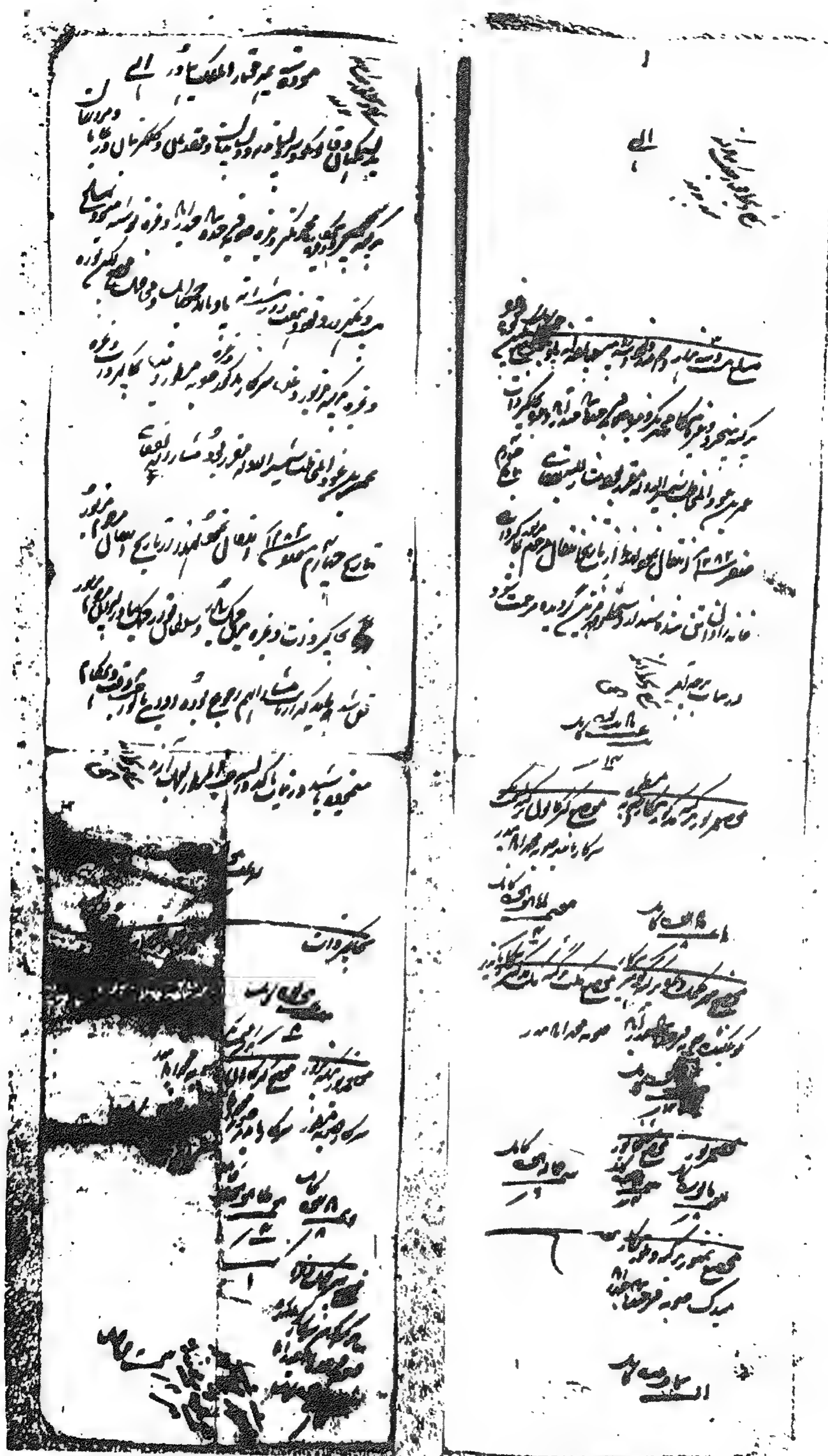


Fig. 2. Document submitted to the Prime Minister of Hyderabad proposing transfer of land *Jagir* of 'Umar bin 'Awadh on latter's death to his two sons. (dt. 1282 Hijrah / 1966) (State Archives, Hyderabad).

'Alī Khan, and 'Abd Allah bin Muḥammad (Arabs of Hyderābād) from whom I could obtain photographs. The photos at Nos. 1, 10, 11, 16, 18, 19 are illustrated here by the kind courtesy of Mr. Aḥmad 'Alī Khan; photos at Nos. 6, and 7 are from the family collection of Mr. 'Abd Allah Bin Muḥammad; photos at Nos. 4, 8, 12, 13, 14, are by the courtesy of Mr. Nūr al Raḥmān (co-brother of the present Sultān Ghālib in exile); photos at Nos.

5, 11, 17 are by the kind courtesy of my friend Muhammad Bin Salāh al Qu'aitī and his elder sister. Grateful thanks are due to Nawab Mujīb Yār Jung (a relation of late Nizām VII) and maternal uncle of the present Sultān in exile, for valuable information on the al Qu'aitīs in Hyderābād and introducing me to Mr. Nūr al Raḥman al Qu'aitī. Illustrations Nos. 15 and 20 are from author's collection.



Fig. 1. Sultān 'Awadh bin 'UMAR AL Qu'aitī : (1966 – 1909)

tion of the province of Ḥaḍramaut.”⁽⁸⁵⁾ Consequently, the British tried to eliminate Ḥyderabad government from Ḥaḍramaut politics so that they can gain upper hand. The British economic and politico-strategic interest in Ḥaḍramaut - Ḥyderabad relations became obvious when they made Sultān of Mukallā and Shihr to sign a protectorate treaty on 1st May, 1888.⁽⁸⁶⁾ Thus, the British increased their sphere of influence and control over Ḥaḍramaut which later on became Eastern Protectorate.

Conclusion

The relations between Ḥaḍramaut and Ḥyderabad had a profound impact of the latter on the former. The relations altered the socio-economic and political conditions in Ḥaḍramaut in general and the Sultānate of Mukallā and Shihr, Seiyun and Lehj in particular. The Arabs were educated at Ḥyderabad, their army was organized on the lines of Ḥyderabad. They showed distinct preference for Ḥyabadī, life and customs, evident from the photos illustrated here. They preferred Ḥyabadī and Indian troops to Yafi'i or slave soldiers, and armed the former with rifles while leaving the latter with the inferior matchlock. The port of Mukalla had an Indian flavour about it, the Indian traders had the ear of the authorities and much Indian language was spoken in the streets, Ḥaḍramīs modernised their life and the country on Ḥyabad's pattern. Doreen Ingrams who visited Ḥaḍramaut states that Ḥaḍramī's cloths and food were influenced by the connection with Ḥyabad, saris were sometimes worn (by the women) and curries were popular.⁽⁸⁷⁾

Money that flowed regularly from Ḥyabad changed the economic conditions of the Arabs in Ḥaḍramaut and their way of life as well. Politically Ḥyabad government and Ḥyabadī Arabs did play a vital role in helping the al-Qu'aitī *Jamadārs* regaining the Sultānate of Mukalla and Shihr, which lasted for nearly a century until it was abolished in 1967; and also in regaining fortunes of

al Kathīrī Sultānate of Seiyun. Like wise they helped Sultān Fadl in acquiring the Sultānate of Lehj. An important fact is that inspite of gaining Sultānate in Ḥaḍramaut the emigrant Arabs and their descendents continued to live in Ḥyabad. In fact, they had made Ḥyabad their real home as they lived happily, flourished and gained power and wealth in Ḥyabad. So, they were reluctant to leave Ḥyabad. However, when India became independent on 15 August 1947, and Indian Union forces took over Ḥyabad in September 1948, the political situation completely changed with tremendous impact on the Arabs of Ḥyabad. The first step the Indian Military Government of Ḥyabad took was to disband the Arab armies and to pack off all the *Wilayātī* Arabs to Ḥaḍramaut at the expense of the government of India. Having served the Nizāms of Ḥyabad for nearly century and half, i.e. from 1797 till 1948, the *Wilayātī* Arabs departed. Their descendents and *muwalladun* Arabs numbering about twenty thousands in 1948 continued to stay at Ḥyabad as Indian nationals. Their number increased gradually and steadily and by 1982 there were 35,000 Arabs living in Ḥyabad.⁽⁸⁸⁾ The place (Bārkas) of concentration where these Arabs live in Ḥyabad, as some one has rightly said, is “A tiny Arabia in the heart of Ḥyabad”. However, the Arabs residences are spread all over the city and in the neighbouring cities of the earst while Ḥyabad State.

Acknowledgements

The author wishes to acknowledge his gratitude to the authorities of *India Office*, London, for the supply of records (I.O.R.); to Director *National Archives of India*, New Delhi, for the supply of records, and to the Director General of *A.P. State Archives*, Ḥyabad, for the microfilm of original documents.

Thanks to Mr. Hazīq Bā Fana (An Arab of M/ S. Hazīq and Mohī, Book sellers, Ḥyabad), who guided me and introduced me to Mr. Ahmad

(85) Letter No. 298/1683 of 1876, political Dept., L/P-S/9153, Aden Residency, India Office Records, London.

(86) Aitchison, pp. 164.

ties and finally leading to the capture of Aden by the British in January 1839. The Sultān Muḥsin Fadhī fled to Lehj. After a settlement, the Sultān signed a Bond, on 18th June 1839, engaging to maintain peace and friendship with the British. Gradually the British control over Aden increased so as to make it a British Protectorate of Aden ruled from India as part of the Bombay Presidency and administered by a Political Resident.⁽⁸³⁾

Exactly on the same analogy the British wanted to gain footing at Mukallā and Shihr as they provided better strategic location with several other advantages. This also would have provided more control over Ḥaḍramaut and its coastline. The British intentions of gaining control of Mukallā and Shihr are clearly manifested in the letter of G.R. Goodfellow, the Acting Political Resident at Aden, to the Secretary to Government of Bombay (dated 18th October 1876). He advises the British Indian government to prevent Barakḥ Jung, *Jamadār* of Ḥyḍerābād from gaining possession or control of Mukallā and Shihr on the grounds that the British have vested interest at these places and already negotiations have been made in this regard, probably with *Naqīb* of Mukallā and Shihr. He states, "----- indirectly something more than our influence was exerted in favor of one party in 1867 and such should entitle us to interfere if government are disposed so to do now in preventing this Arab *Jamadār* of Shihr from obtaining any undue importance by conquest in Ḥaḍramaut and possessing the port of

Makalla, - especially when we have raised hopes (vide this office letter No.293 - 1669 dated 12th October 1876) with the chief of the latter place which we might so easily prevent being abandoned."⁽⁸⁴⁾ (See Fig.23)

With this objective they preferred to help al Qu'aitis against other tribes as they were more powerful and had the backing of Ḥyḍerābād government. So the British began by indirect interference and later on the counter Ḥyḍerābād government's influence in the conflict at Ḥaḍramaut started to interfere directly. The British did not like Ḥyḍerābād mediating a peaceful settlement between al Qu'aitis and al Kathiris. The British showed displeasure when Ḥyḍerābād government was deputing his officers to Ḥaḍramaut to implement the terms of the settlement. This British unhappiness has a cause. As Ḥyḍerābād government's interest in favouring al Qu'aitis and pressuring the British government of India for helping al Qu'aitis, the local chiefs at Ḥaḍramaut visualising success in this endeavour were not caring for British and their friendship. This is manifested in the statement of Acting Political Resident's letter in which he advises the British government for not paying attention to the petition of Barakḥ Jung submitted to the British Resident at Ḥyḍerābād for help, because, "the ruler of Shihr does not now seek our (British) friendly offices, perhaps on the hope that his brothers petition may in the end receive attention and he be thus enabled to carry out his designs (with British help) for the acquisi-

(83) Aitchison, pp. 3-7; Kour, pp. 4-6; *Western India*, pp. 274-276.

(84) Letter No. 298/1683 of 1876, political Dept., L/P-S/9153 Aden Residency, India Office Records, London. The British interest in the conflict is more clearly brought out in the letter of Brigadier - General J.W. Schneider, Political Resident at Aden, Addressed to C. Gonne, Secretary to the Government of Bombay, when he states that, "The continuance of the state of war between the Nukeeb and the Jemadar is only rendered possible by the large pecuniary aid and contenance afforded to both parties by wealthy members of the Owlakee and Kayatee family serving in the Hyderabad State, and if the Jamadar is likely to become the possessor of Maculla, as surmised by Captain Prideaux, by being allowed to carry on strictly

warlike operations at sea, supplemented by one or more steamers purchased from European countries, we may expect in time to see a powerful Mahomedan Chief established there allied with the Nizam: a state of things by no means desirable when considered in connection with the ambitious designs of the Khedive on the African Coast outside the Straits of Babel Mandeb."

"I submit the Government of India should prevent any proceedings on the part of neighbouring Arab Chiefs on the sea-board, which will tend to lower our influence and prestige in these parts, and bring the idea of a Mahomedan supremacy nearer the minds of the natives around us, and this I conceive may be done by an expression of the intention of Government not to allow the Nukeeb and the Jemadar to maintain hostile fleets near Aden".

the Qu'aiti and 'Awlaqi *Jamadars* together and imposed on them a settlement, truce was concluded, which favoured Qu'aitis, and for them he proposed his agents to be sent to Hadramaut to supervise the settlement. The British did not like Salār Jung playing a leading role in arranging settlement of Hadramaut affairs. The British lodged immediately a protest against Salār Jung sending his agents to Hadramaut to supervise the settlement. In reply Salār Jung colly cited the British Resident's previous letter as authority for the action he had taken. The Viceroy was embarrassed, the Resident was transferred from Hyderabad to another place. The Viceroy advised Salār Jung that what the British wanted was not mediation but the cessation of all interference by the subjects of the Nizam in Hadrami affairs.⁽⁸¹⁾ Obviously the British were afraid of Nizam's influence increasing in Arabia and may affect British interests.

In order to neutralise the role of Hyderabad in Arabian affairs the British started to take more decisive intervention in Hadrami affairs. When in June 1876, a sum of 6,000 Pounds arrived at Shihr from Barak Jung of Hyderabad, the British Political Resident at Aden directly interfered, and at the end of 1876 he succeeded in concluding a two years' truce between the warring parties. The Qu'aitis were favourably inclined to the British arbitration. The British on the recommendation of Hyderabad government and to counter later's influence in Arabia, finally decided to support the Qu'aitis, who by the end of 1881 obtained full possession of Mukallā. In 1882 a treaty was entered into with 'Abd Allah and 'Awadh, the Qu'aiti *Jamadars* of Hyderabad, whereby due provision was made for the ex-Naqib and for the payment of an annual sum by the British to the Qu'aiti Sultān of 360 dollars a year. In 1888 a Protectorate Treaty was concluded. *Jamadar* 'Abd Allah died few months later, and *Jamadar* 'Awadh became sole ruler and Sultān in 1902, but retained their connections with Hyderabad and "the Qu'aiti Sultāns were more frequently to be found on their estates

in Hyderabad than their possessions in Hadramaut."⁽⁸²⁾

British Interest in Hadramaut-Hyderabad Relations

The British had economic and politico-strategic interest not only in Hadramaut - Hyderabad relations but in the entire region of south Arabia. To understand the British role one has to recall their diplomacy and policy of systematic acquisition of foreign territories in this region which not only safeguarded their interest but built an empire. International politics of French and Ottoman Turks and the threat of their expansion in the region also guided the British to shape their foreign policy.

The main interest of the British in the region was communication and trade with British India through Arabian sea and Indian ocean without any hinderence. To achieve their goal they took various measures to checkmate or counter the growing influence of the French and Ottomans. Thus to prevent communication between Napoleon in Egypt and Tipu Sultān, his potential ally in south India, one of the measures was the occupation, in May 1799, of Perim at the entrance to the Red Sea. As it was not suitable, they moved to Aden, in 1800, which was more strategically situated and could serve as a base for the British navy as well as coaling station half-way between India and the Red Sea ports. Further, when the British Indian force was in Perim, it was dependent on the neighbouring tribes for its food and water; but a settlement in Aden would render the British independent. Consequently, John Murray of the British Indian navy with troops from Bombay called on the 'Abdalī Sultān of Lehj of Aden and offered friendship, help and protection and persuaded him to sign a commercial treaty in 1802. This provided a base at Aden for the British under the cover of friendship and commerce. This was followed by several treaties, bond, agreements, conventions signed between the two par-

(81) Gavin, p. 169.

(82) *Western Arabia*, pp. 278-300, 309; W.H. Ingrams, pp. 33-

35; Gavin, pp. 170-173, For details of the Protectorate Treaty see Aitchison, pp. 164 f.

government, on 31 January, 1967 to the effect that, "In forwarding the enclosed postal copy of a telegram this day despatched to you relative to the expedition which an Arab officer of the Nizām's service desires to fit out from Bombay for military operations against a Native Chief in the neighborhood of Aden, I am directed by the Governor General in Council to add an expression of this Government's concurrence in the view of the case taken by the Government of Bombay, and to request that the reports which have been called for from the political resident of Aden may be sent on for the information of the Government of India".⁽⁷⁶⁾ (For the British interest in the conflict see below).

In 1870 Sultān Fadl, in collaboration with the British Resident Tremenheere at Aden planned annexation of Lehj and for this he sought help from *Jamadār* Muḥsin 'Awlaqī in Nizām's service at Hyderābād who advanced two and half lakh Rupees (2,50,000)⁽⁷⁷⁾

Mukallā and the coastline were almost within the Qu'aitī grasp when the whole project broke down owing to "the intervention of another imperialist financier from Hyderābād." This time it was an 'Awlaqī, 'Abd Allah bin 'Alī. The Qu'aitīs did not approve of the 'Awlaqī empire-building and thus rivalry in the Hadramaut brought a new acerbity to the competition for office between the two families in Hyderābād, where the 'Awlaqī were the chief Arab challengers to the Qu'aitī. In the war that followed, "the real combatants who fed the flames of conflict were the two principal *Jamadārs* at the Nizām's Court - Muḥaddam Jung, alias Muḥsin bin 'Abd Allah al 'Awlaqī, and Barakh Jung, alias Ṣalāh bin 'Umar al Qu'aitī, with Kathīrī, standing in the

wings hoping to profit from the strife on the coast." The 'Awlaqī's initiated in Dec. 1873 by attacking Shihr. The Qu'aitīs raised the stakes in the following year by purchasing a steamer at Bombay, armed it with cannon and sent it in 1874 to bombard and seize his enemies port. Thus began the war at sea with blockades. The British refused to recognise blockade of Mukallā.⁽⁷⁸⁾

In the meanwhile the British government of India, through their Resident at Hyderābād was exerting its influence on the Nizām's government to cut off its support and interference in Hadramī affairs. The Resident wrote to Sir Salār Jung on 30th July 1874 stating that, "the Government of India is resolved by all means in its power to prevent assistance being forwarded from Hyderābād, whether in men or money, to any belligerent Chief or Chiefs in Arabia." The Resident also sought information, at the instance of Viceroy of India and Governor General in Council about the complaint *Naqīb* of Mukallā made to the Political Resident at Aden and to the Bombay Government about the "reinforcement having recently been received by his enemy, the *Jamadār* of Shihr, in the form of forty Rohillas from Hyderābād, who had left the Nizām's country under the pretext of performing a pilgrimage to Mecca."⁽⁷⁹⁾

Sir Salār Jung did not pay attention to the British pressure to punish the rival *Jamadārs* if they did not break their connection with the contending parties in Arabia. In 1877 Viceroy of India Lord Lytton was sufficiently annoyed to declare that Salār Jung's intrigues were the greatest threat to his Viceroyalty. For several months Salār Jung ignored British Resident's hectoring communications⁽⁸⁰⁾ concerning Hadramaut. On receipt of a particularly indiscreet letter, he acted by calling

(76) Telegram of Wyllie, Officiating Secretary to the Government of India, Foreign Dept., to the Secretary of Government of Bombay, Calcutta No. 108, dt. 31 Jan. 1867, No. 209, National Archives of India, New Delhi.

(77) Z.H. Kour, *The History of Aden (1839 - 72)* (London, 1981), p. 211.

(78) Gavin, pp. 167-169; Brigadier General Schneider, Political Resident at Aden's letter to Gonne, Secretary to the

Government of Bombay, No. 71-422 dt. 27 April, 1875.

(79) Letter of the British Resident at Hyderābād to the Nizām's Minister Sir Salār Jung, No. 1824, dt. 30 July 1874, National Archives of India, New Delhi, No. 81 (A).

(80) British Resident's letters to the Nizām's Minister Salār Jung, No. 1883, dt. 5th August, 1874; No. 2881, dt. 1st Dec., 1874; No. 3796, dt. 17 Dec., 1874.

Arabia, with a great struggle for the ports of Shihr and Mukallā. Both these towns were controlled by the Yafi'i rulers. In October 1866 Sultān Ghālib bin Muḥsin gathered the Kathīrī forces in the Ḥadramaut and marched on Shihr and captured it in a month's time. Thence the victorious army turned westward towards Mukallā and penetrated almost to the town itself. The *Naqīb* of Mukallā could not resist and so sought help from the al-Qu'atī family. 'Abd Allah bin 'Umar sent the reinforcement from Shibam and while Ṣalāḥ bin 'Umar sent large funds from Ḥyderābād. 'Awadh bin 'Umar arrived in person from Ḥyderābād with arms, ordinance and 1,100 Yafi'i and Indian troops. By March 1867 some 4,000 men were mustered and they advanced on Shihr and drove the Kathīrī from the town on 30 April 1867. The al Qu'atī took possession of the Shihr and *Jamadār* 'Awadh bin 'Umar became its Sultān and thus

founded the principal dynasty of modern Ḥadramaut.⁽⁷²⁾

This victory of Qu'atīs in conquering Shihr may be attributed to the important role Ḥyderābād government played at a critical moment of decisive battle. Sir Salār Jung, the Prime Minister of Ḥyderābād requested Sir George Yule, British Resident at Ḥyderābād (vide letter dated 30th November 1866)⁽⁷³⁾ to arrange with the government of Bombay to oblige the request made by Barakh jung⁽⁷⁴⁾ (son of late 'Umar bin 'Awadh) to carry arms, amunition and troops to Aden for the recovery of Shihr. The Bombay government, in turn sought permission from the British government of India,⁽⁷⁵⁾ who consented to Sir Salār Jung's request, and finally Wyllie, officiating Secretary to the Government of India in the Foreign Department wrote to the Secretary of the Bombay

(72) *Western Arabia*, pp. 278 f; Gavin, pp. 162 - 163.

(73) Sir Salar Jung's letter to Sir Yule, British Resident at Ḥyderābād, Document at National Archives of India, New Delhi, K.W., Political Dept., No. 207 dt. 30 Nov. 1866, p. 2; For Salar Jungs relations with the British see present writers book - *The Salār Jungs* (I & II), (Ḥyderābād: Salar Jung Museum, 1986).

(74) Memorandum of Barakh Jung, dt. 14 Dec. 1866 to Sir Salār Jung, enclosed with Sir Yules letter to Secretary to the Government of Bombay, No. 2319, National Archives of India, New Delhi. Since the memorandum of Barakh Jung throws light on the politics in Ḥadramaut, it is reproduced here as follows: "From Sooltan Nowaz Jung, to C. Gonne, Esq., Secretary the Government of Bombay, dated the 14th December 1800". "I DID myself the honor of waiting on His Excellency the Governor yesterday with an introduction from Sir George U. Yule, C.B., and K.C.S.I., the Resident at Hyderabad, No. 2319, dated the 4th instant, and His South-Eastern Coast of Arabia, known by the name of Hadramant. I therefore beg to submit the followeing information":

"The tract of country called Hadramant is held by two Arab tribes, viz., "Yafuee" and "Kethree." The principal town in the possession of the "Yafuee" tribe, to which I belong, are "Makulla," "Shehr", and "Shabam," and the chief town of the Kethree tribe is Tereem. Sullah-bin-Mahomed is the Nukeeb of Makulla. Ali Najee was the Nukeeb of Shehr, but has since these two months been ousted from it by Ghalib-bin-Mohsin Kethree, Hakim of Tereem, and my elder brother, Abdoola-bin-Oomer, is the Hakim of Shabam. Having lately obtained some gunpowder and lead from the Resident at Aden, Nukeeb Ali

Najee has gone to Howra, but he is not powerful enough to punish Ghalib. The Nukeeb of Makulla and I, therefore, intend to march against him, and oust him from Shehr for the reasons stated in the enclosures to Sir George Yule's letter above referred to."

"His Excellency was at the same time pleased to signify to me that an introduction would be given to me to the Resident at Aden, and that a reference would also be made to him on the subject of the assistance applied for by me through the Resident at Hyderabad. I therefore, request that you will be pleased to furnish me with the introduction, and as time is great consideration with me, I respectfully solicit that the Resident at Aden may be authorized to give me, on payment, the guns and muskets applied for, if he should be satisfied that the party against whom we are going to march is not an ally of the British Government, but is one who has unjustly interfered with an old ally of the government"

"When I informed His Excellency that I intended to purchase a steamer to take with me and asked for permission to take on board such cannons, guns, and ammunitions as I might be able to purchase here, His Excellency was pleased to say that there was no objection to my doing so. I therefore, request that you will have the goodness to grant me the necessary letters on this point also."

"Begging that you will favor me with an early reply."

(75) "Exportation of military stores from Bombay by Arabs", from W. Wedderburn?, Acting Secretary Government of Bombay to the Secretary to the Government of India in Foreign Dept., Calcutta, No. 20, dt. 22 Jan. 1867, K.W. No. 206, National Archives of India, New Delhi.

vailing in Ḥaḍramaut, as they are intertwined with that of Ḥyḍerābād's role.

The political situation in Ḥaḍramaut in the early nineteenth century was one of confusion and uneasy compromise and the country government was thoroughly decentralised with the old tribal confederations of Ḥumūm, 'Awamīr and Ahl Tamīm in the cities. Power was with the various factions of the former al Kathīrī ruling house, the Saiyids who were the spiritual authority, and a number of Yafi'i families. The Yafi'i's had been brought to Ḥaḍramaut as mercenaries in the 16th and 17th centuries, mainly from the Upper Yafi'i country north of Aden, and had settled according to their different clans in most of the towns. In the early nineteenth century two separate factions of the Yafi'i tribe, the Ahl Barayk and Kasādī, ruled the ports of Shihr and Mukalla respectively. Inland various Yafi'i groups were most numerous and powerful at the western end of the wadi Ḥaḍramaut around Seiyun, the centre of Kathīrī influence and Tarīm the main stronghold of the Saiyids, although throughout the power of the Yafi'i was increasing.⁽⁶⁸⁾

Ghālib bin Muḥsin al Kathīrī as *Jamādār* of the Nizām became rich and used to send money to his family in Tarba. "They bought strong holds (see Document Fig. No. 22) and a village called Ghurf and a *husn* at Heid Qāsim which gave him a key to Tarīm". His brother brought in about two thousand 'Awlaqī soldiers and then requested Bin Gherama, the yafi'i ruler of Tarīm, to sell to him half the town. Being coerced Bin Gherama agreed. Thus, the al Kathīrīs held half of Tarīm and the Yafi'is the other half. Soon after Bin Gherama with the support of the Tamimis revolted against the al Kathīrīs. However, 'Al 'Abd Allah al Kathīrī reinforced with more 'Awlaqī occupied all Tarīm in A.H. 1263 (1843). This was followed by the taking of Seiyun and Tarīm in the following year. The Yafi'is retook Seiyun in

A.H. 1265 (1849) but lost it again to the al Kathīrīs in the same year. Bin Gherama fled to Seiyun, then went to *Naqīb* (Commander) of the Kasādī (They were also Yafi'i) at Mukalla seeking invain help.

The sons of *Jamadar* 'Umar bin 'Awadh al-Qu'aitī lived at Qatn, while he himself lived at Ḥyḍerābād and sent money to Qatn. At this time, all the small villages around Qatn were Yafi'i, but Shibam was under the Al'Isa bin Badr Kathīrī, ruled over by Sultān Maṣṣūr, who had no money, so he sold half the town to the al-Qu'aitīs of Qatn, and in A.H. 1246 (1830) both were ruling in Shibam. At the 'Idal Fitr the Yafi'i's went to Qatn to visit their relations, taking advantage of their absence, Maṣṣūr the al Kathīrī killed those Yafi'i's who remained in the town, declaring that the whole country was his. This was the beginning of the Qu'aitī and Kathīrī feud.⁽⁷⁰⁾

As the fighting continued between the al Kathīrīs and al Qu'aitīs, and the former emerged more powerful, the latter sought help from *Jamādār* 'Umar bin 'Awadh, who was "their representative at the Nizām's Court, treasure and men flowed in, and for fifteen years the struggle continued, fed by assistance from Ḥyḍerābād. " -- Through the intervention of the Nizām's court the Kaīetī (on the pretence of recovering from the Kathīrī what, for their purpose, they represented as their just rights) succeeded in obtaining from the Bombay government material assistance in the way of guns and ammunition, and also permission to embark from Bombay a considerable number of armed Rohillas. An alliance was formed with the Nakeeb of Mukallā, and a joint attack being made on Shehr, the Kathīrī were expelled."⁽⁷¹⁾ (See Document, Fig. No.22).

Two decades of desultory warfare between the two principals and various local leaders culminated in 1866. the year of drought in South

(68) Al-Bakrī, *Tārīkh*, Vol.II, *passim*; *Western Arabia*, p.277 f.

(69) *Western Arabia*, p. 277; W.H. Ingrams, pp. 29f.

(70) *Western Arabia*, p. 277; W.H. Ingrams, pp. 29 F; C.U.

Aitchison, *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads* (Delhi, 1933), Vol. XI, pp. 31-35.

(71) Hunter's Memorandum dt. 1876, IOR-L/P & S/9/53, India Office Records, London, pp. 555-556.

1950 to 1967. Husain while returning by sea from the Geneva conference in August 1967 was prevented from landing at Mukallā by the Ḥadramī Bedouin Legion, 17 Sept. 1967, and since he lived in exile and died in 1976 living three sons⁽⁶⁵⁾

Al-Awlaqī Family

During 1829-30 'Abd Allah bin 'Alī al-Awlaqī emigrated to Ḥyderābād and joined the Nizām's army. He was made *jamadar* of 1500 Arabs with the title of "Saif al Dawla. He ranked next to 'Umar bin 'Awadh al Qu'aiṭī. In fact to counter the influence of al-Quaitīs at Nizām's Court 'Abdullah 'Awlaqī invited Ghālib al Kathirī to Ḥyderābād. As such Ghālib bin Muḥsin al Kathirī was first employed in the contingent of 'Abd Allah bin 'Ali. He married an Indian lady and had two sons 'Alī and Muḥsin. Both of them died by 1909. Muḥsin held the title of "Muḳaddam Jung".⁽⁶⁶⁾

Other Arab Families of Ḥyderābād

Besides the above mentioned three Ḥadramī

families that distinguished themselves at Ḥyderābād, there were many hundreds of other families belonging to different tribes. However, due to lack of information they could not be detailed nor classified into tribes. Some of these Arab *Jamadars* who were bestowed with honours by the Nizām of Ḥyderābād are listed here.⁽⁶⁷⁾

Ḥyderābād's Role in the Politics of Ḥadramaut

The Nizām's government of Ḥyderābād and the Arab *Jamadars* of Ḥyderābād played a major role in the 19th century politics of Ḥadramaut by the supply of money, men and material for the settlement of inter tribal feuds between al Qu'aiṭīs and al Kathirīs and thus laid the fortunes of al Qu'aiṭīs by gaining the ports of Mukallā and Shihr, al Kathirī in Seiyun and al'Awlaqī in Lehj.

In order to make the account intelligible it is deemed necessary to make a digression and outline here briefly the political situation then pre-

Name	Strength of contingent Arabs	Title of honour
1. 'Abd Allah bin Shams	200	Khahār Jung
2. Ghālib bin Almas	900	Ghālib Jung
3. Ahmad Yār Jung	422	Qim Qām al
4. Mussalīm Jung	420	Burkh Jung Bahādur,
5. Ghālib bin Naṣīr	420	Mudabbar Jung Bahādur
		Saif al Dawla
6. Hasan bin 'Abd Allah	488	Imād Jung Bahādur
7. 'Awadh Bil-Lail	--	Jan Niṣār Khan Bahādur
8. Ahmad bin Shams	--	Khahar Jung Bahādur
9. Muḥammed bin Sarrah	--	Shamshir Yar Jung Bahādur
10. Ahmad bin Saif	--	Saif al Dawla
11. Saḥab bin Naṣīr	--	Rustom Jung Bahādur
12. Ḥabib bin Bakr	--	Rustom Jung Bahādur
13. Sheikh Muhsin Saeed	--	Rustom Jung Bahadur
Ḥadrami		

(65) *Western India*, p. 277; W.H. Ingrams, p. 30 f.n.1. Carter, p. 89; Burke's p.3.

(66) Hunter's Memorandum, p. 554; W.H. Ingrams, p. 29;

Document IOR-L/P&S/9/53, India Office Records, London.

(67) Manik Rao, pp. 447-470 (*passim*); Ansari, pp. 170-172.

in formal acknowledgement of their greetings.”⁽⁵⁷⁾ Harold Ingrams states that Sultān Ṣāliḥ bin Ghālib “looked much more of an Indian than an Arab. However, although oriental in his dress and habits, he did not talk or behave like one and his mind extra ordinarily Western and objective for an Indianized Arab Sultan”.⁽⁵⁸⁾ And the Arab’s adoption of different Hyderābādī customs and modern traditons like celebration of birth-days etc., are evident from the group photograph of birth-day party with the leading Qu’aitīs (Fig. 16) present on the occasion.

As has been mentioned earlier, the British respected the Arab *Jamadārs* of the Nizām’s army and held them in esteem on par with the leading nobles of Hyderābād. Whenever any high ranking British officer and his family happen to visit Hyderābād, it was customary to pay a courtesy visit to the leading *Jamadār’s* residence “Saif Ghulshan”, (Fig. 17). The building is still existing (Fig.20). When a British officer Harold Ingrams posted at the British Secretariate at Aden visited Hyderābād, with his wife Doreen Ingrams, stayed with the al Qu’aitī Sultān for a few days during 1939.⁽⁵⁹⁾

Likewise, the Nizām of Hyderābād who had high regard for his *Jamadārs*, visited their residence on special occasions or ceremonies (Fig.18). Same was the tradition of Hyderābād’s Prime Minister or Ministers. (Fig.19).

Al-Kathīrī Al ‘Abd Allah Family

Ghalib bin Muḥsin al Kathīrī, belonging to the ‘Abd Allah bin Badr line of Sieuyn and Tarim, and who was living in Tarba, Ḥaḍramaut, emigrated to India in 1829-30. He joined Nizām’s service as a soldier.⁽⁶⁰⁾ Soon he was promoted to the rank of *Jamadār* and bestowed with the title of

“Jung Bahādur”. He had a rapid rise to power. To meet his personal expenses and that of his contingent, the Nizām granted him land assignment or *Jagīr*, amounting to rupees six thousand annually from two villages.⁽⁶¹⁾ By 1854 he became *Jamadār* of 1050 Arabs and amassed considerable wealth and rose to power.⁽⁶²⁾

The rivalry and bitter enmity that existed in Ḥaḍramaut between the al-Qu’aitī and al Kathīrī tribes was brought to Hyderābād and continued with bitterness. Their intrigues became open and once Ghālib bin Muḥsin challenged the position of ‘Umar bin ‘Awadh. The Nizām in order to avoid open strife between the two Arab factions, ordered him in 1854 to leave Hyderābād. So he left for Ḥaḍramaut in A.H. 1272 (1854).⁽⁶³⁾

When Ghālib bin Muḥsin left Hyderābād his *Jagīr* grant was withheld temporarily. But soon on his return it was resumed with retrospective effect from the beginning of Fasli year A.H. 1264 (1854), in accordance with the orders of the Nizām, issued with the signature of the Prime Minister Salār Jung (Fig.21).⁽⁶⁴⁾

Ghālib bin Muḥsin, like other emigrants, sent money home from Hyderābād to his family, thus, economically better off they conceived plans and continued their struggle to regain power in Ḥaḍramaut. Ghālib sent his brother ‘Abd Allah as the regent of the Ḥaḍramaut. Eventually in 1847-48 they took Seiyun and Tarim from Yafi’i’s and became Sultān. Simultaneously he continued in Nizām’s service. He had two sons, Maṣṣūr and Muḥsin, and both were in Nizām’s service. On Ghālib’s death, Maṣṣūr succeeded in 1880 as Sultān of Seiyun. On his death in 1929 he was succeeded by ‘Alī. But on his death in 1938 his brother Ja’far succeeded as Sultān. While the last Sultān of Al-Kathīrī was his nephew Ḥusain from

(57) Doreen Ingrams, p. 11; For the life and culture of Hyderābād with 400 illustration see present writers book, The Splendour of Hyderabad.

(58) Harold Ingram, p. 18.

(59) Harold Ingram, p. 92.

(60) W.H. Ingrams, p. 28; Gavin, p. 160.

(61) Document No. 4, dated 1264F. (1856) of Daftar Mal, State Archives, Hyderābād (Illustration No. 21).

(62) Mahdi Ali, vol. II, p. 125.

(63) Al-Bakrī, *Jazīra*, p. 166.

(64) Document No. 4, dated 1264 F. (1854) of Daftar Mal, State Archives, Hyderābād.

In accordance with the will of Sultān Ghālib, his son Ṣalāḥ (Fig.8) succeeded his uncle Sultān 'Umar, as the fourth Sultān of Mukallā and Shihr in March 1936. The British honoured him with the title of K.C.M.G. and accorded him a salute of eleven guns. However, simultaneously he continued to serve under the Nizām at Hyderābād, and governed the country of Mukallā and Shihr through the *wazīr* Saiyid Ḥamīd. The Nizām gave him title of Nawāb Saif Nawāz Jung. he died in 1956.⁽⁵²⁾ 'Awadh bin Ṣalāḥ (Fig.9) succeeded his father on latter's death as the fifth Sultān in 1956 and held the Sultānate till his death in 1966.⁽⁵³⁾

According to the tradition established by the 'Umar bin 'Awadh, the al-Qu'aitīs and other Arabs married Indian women. Even the leading noblemen who were related to the royal family of the Nizām gave their daughters in marriage to Arabs. Sultān Ṣalāḥ bin 'Umar, Sultān Nawāz Jūng, was married to the daughter of Nawāb Waliud Dawla Amīr of Paigāh family of leading nobles. (Fig.10). The illustration (No. 11) is the marriage group of Muḥammad bin Ṣalāḥ bin Muḥammad bin 'Umar. While the daughter of 'Umar bin 'Awadh was married to the son of Nawāb Mīr Maḥmūd Ali Khan in A.H. 1355 (1936), outside Arab family. This family and their descendent are still living at Hyderābād.⁽⁵⁴⁾

Sultān 'Awadh bin Ṣalāḥ bin Sultān Ghālib (Saif Nawāz Jung) was married in 1947 to Sāheb-zādī Nazīrunnīsa Begum, grand daughter of the Nizām VI. She was daughter of Sāhebzādī Dāw-dunnīsa Begum, the youngest daughter of the Nizām VI. who was married to Nawāb Nazīr Nawāz Jung Bahādur, son of Sultān al Mulk Sir Vikḥar al 'Umarā. In this way al Qu'atī family established relations with the royal family of the Nizāms as well as with that of the leading nobleman of Hyderābād.⁽⁵⁵⁾

On Sultān 'Awadh's death his eldest son Ghālib (Figs. 12 and 13) succeeded in 1966 as the fifth Sultān of Mukallā and Shihr. He was born in London in January 1948 and was educated at Oxford and Cambridge. In 1966 he was recalled from college to succeed as the Sultān. Unfortunately due to the dramatic change in Arabian politics, he was ousted from Sultānate in 1967. The Sultānate was the principle State in the Eastern Protectorate and did not join the Federation. He was prevented from landing at Makallā, 17 September 1967, on returning from the Geneva Conference by the Ḥaḍramī Bedouin legion on orders from Aden. Since then he lives in exile. In 1975 he was married to Sultānah, daughter of Aḥmad Raṣḥid of London. He has three children.⁽⁵⁶⁾ Sultān Ghālib is the last and surviving Sultān. In Fig. 14 he is seen with His Majesty King Faysal Ibn 'Abd al 'Aziz of Saudi Arabia.

The great wealth amassed by the Arabs in Hyderābād is evident by their funding in millions for empire building in their native country (See below - Hyderābād's Role in the Politics of Ḥaḍramaut), while their spending luxuriously is evident from an example of a child being weighed against cash for distribution as charity among the poor. (Fig. 15). The Arabs showed distinct preference to Hyderābādī life and culture. Their adoption of Ḥaderābādī style, is evident from the illustrations (Figs. 10 and 11) and is well depicted by the eye-witness account of Doreen Ingrams when she saw Sultān Ṣālīḥ bin Ghālib on the latter's visit to Mukallā in 1936, soon after becoming Sultān. She writes, "I remember I was not impressed the first time I saw him, lumbering heavily out of his car backwards, his huge body encased in Indian style long coat and tight trousers, a fez on the top of his small head, moving slowly among the people assembled to meet him, raising his hand wearily to his forehead, over and over again,

(52) Manik Rao, p. 462; Burke's p. 6; Harold Ingrams, p. 21.

(53) Burke's, p. 6.

(54) *Yadgār-e-Silver Jubilee* (Hyderābād, 1937), Vol. II, page 214.

(55) Burke's, p. 6. There seems to be a discrepancy in Burke's when he mentions that "Sultān 'Awadh bin Ghālib al

Qu'aiti". 'Awadh was not Ghālib's son; but he was son of Ṣālīḥ and grand son of Ghālib. This is contrary to his own information at the same place, a line above when he states that "Sultān Ṣālīḥ was (succeeded) by his only surv (ing) son (i.e. 'Awad). (Burke's, p.6).

(56) Burke's p. 6; Carter, p. 167.

He died in 1877. His son Muḥsin was conferred with his father's titles.

'Awadh bin 'Umar was also appointed as *Jamadār* but of lesser rank with 798 Arabs under him with the title of "Sultān Nawāz Jung."⁽⁴¹⁾ Later he was promoted with the titles of "Ṣhamṣhir al Dawla" and "Ṣhamṣhir al Mulk", by the Nizām in A.H.1305 (1887).⁽⁴²⁾ Earlier, he was the first al Qu'aitī to take shihr in 1866 and later on in 1881 he took Mukallā.⁽⁴³⁾ Thus he became the first Sultān.

The *Jamadār* of the Nizām's army held such high and important position that when the British Resident Colonel Davidson presented royal gifts on behalf of the Queen of England at the Nizām's court on 29 Rabi I, 1278 A.H. (5th October, 1861), to the Nizām and other dignitaries, he also brought and presented gifts to the *Jamadārs* Saif al Dawla and Ṣhamṣhir al Dawla.⁽⁴⁴⁾ Again, in 1877 when 'Awadh bin 'Umar attended Delhi Darbār (Court) the British, honoured him with 12 guns salute. In 1888 he signed a Protectorate Treaty with the British.⁽⁴⁵⁾

In 1902 'Awadh bin 'Umar sent an address in Arabic with some valuable gifts to the Edward VII, King of India and England. In response, the British recognised him as Sultān of Mukallā and Shihr and addressed him as "His Highness". Consequently, the title "*Jamadār* of Mukallā and Shihr", by which he was known until then, was dropped. He may be designated as the first Sultān. Simultaneously he continued to serve the Nizām as *Jamadār*. He died in 1909.⁽⁴⁶⁾

The first al Qu'aitī Sultān laid it down that suc-

cession to Sultānate should go from brother to brother, then back to first brother's son, over to his cousin.⁽⁴⁷⁾ However, deviating from this rule, his son, Muḥammad Ghālib bin 'Awadh (Fig.4) was nominated as Crown Prince to succeed as Sultān of Mukallā and Shihr. He was also serving as *Jamadār* in Hyderabad army; and in 1316 A. H. (1889 - 90) the Nizām VI honoured him with the title of "Jan Baz Jung", "Ṣhamṣhir al Dawla" and "Ṣhamṣhir al Mulk".⁽⁴⁸⁾ Sultān 'Awadh died in 1909 and was succeeded by his son Ghālib, a man of advanced views, who was extremely anxious for the development of Shihr and Mukallā which places he governed through his *wazīr* Saiyid Ḥusain bin Ḥamīd. The British Government awarded him the title of K.C.I.E. and was designated as 'Sir' of the British Order. In 1911 he attended the Delhi Darbār of inauguration of New Delhi, as guest of the British Government. He died in 1922.⁽⁴⁹⁾

He had two sons, Muḥammad Nawāb who held the title of Ṣhamṣhir Yār Jūng, and Ṣalāḥ who had the title of Nawāb Saif Nawāz Jung. Sultān Ghālib was succeeded by his brother 'Umar as the third Sultān⁽⁵⁰⁾, (Figs.5,6) He was also *Jamadār* of the Nizām and held the title of Ṣhamṣhir Nawāz Jung. He visited the al Qu'aitī provinces during the early thirties and took measures to finish the projects undertaken earlier for the welfare of the people and the Sultānate and he introduced new measures for the up-bringing of the people. After settling the internal affairs at Hadramaut Sultān 'Umar returned to Hyderabad in October 1934 and fell ill and died two years later, in March 1936. He had five sons and the eldest Muḥammad became popular (Fig.7) as *Jamadār* and was awarded title of 'Umar Nawāz Jung.⁽⁵¹⁾

(41) Ghulam Samdanī Gohār, *Darbar-e-Asaf* (Hyderabad, n.d.), vol. V, pt.2, pp. 22-25; Ansārī; p. 170.

(42) Vithal Rao Manik Rao, *Būstān-e-Asafia* (Hyderabad, 1909), vol. I, p.469.

(43) *Western Arabia and the Red Sea* (London: Naval Intelligence Division Hand Book, 1946), p. 279, (Herein after *Western Arabia*); Ingrams, p. 34.

(44) *The Chronology of Modern Hyderabad* (1720 - 1890), (Hyderabad Government Publication, 1954), p. 293.

(45) Gohar, p. 24; Ingrams, p. 34; *Western Arabia* p. 279.

(46) Gohar, p. 24; Ingrams, p. 34; *Western Arabia*, p. 279.

(47) Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London: John Murray, 1966), p. 21, f.n.1; Doreen Ingrams, *A Time in Arabia* (London. John Murray, 1970), p. 11.

(48) Manik Rao, p. 456; Gohar, p. 24, Mudiraj, p. 291.

(49) Harold Ingrams, p. 21.

(50) Manik Rao, p. 456; Burke's, p. 6; W.H. Ingrams, pp. 34-35.

(51) Manik Rao, p. 456; Burke's, p. 6; W.H. Ingrams, pp. 34-35.

Wilāyatī and *muwalladūn*, under Shiv Pershad Bahadūr. Later on, he was raised to the command of 500 Arabs and was entrusted with the task of dealing with a large amount of Government money, which he rendered with great zeal and sincerity. This brought him Government's appreciation and the Nizām appointed him to the highest post of the army, bestowed on him the title of "Jung".⁽³¹⁾ Later on, he was honoured with higher titles of "Shamshīr al Dawla" and "Jan Baz Jung".⁽³²⁾

The Nizām enrolled 'Umar to the rank of his nobility and granted him fief or land grant (*Jagīr*) yielding annual revenue of Rupees one Lakh (1,00,000) for his person and for the expenses of his Arab contingent. The number of Arabs under him was raised to 2,400.⁽³³⁾ The personal land revenue assignment, called *Jagīr Zāt*, of 'Umar bin 'Awadh amounted to Rupees 23,293 and annas fourteen and 3 pies; which was derived from the villages Kamhora etc., situated within the State of Hyderābād.⁽³⁴⁾ This personal and assignment was not only for 'Umar bin 'Awadh, while he was in the Nizām's service, but was for his lifetime and was hereditary in his family, in accordance with *Jagīrdārī* system of Hyderābād.⁽³⁵⁾ Thus, when he died at Hyderābād at the age of 67 years, on 4th Safar A.H.1282 (27th June, 1865),⁽³⁶⁾ his personal land grant was transferred to his two sons 'Awadh bin 'Umar (Ṣultān Nawāz Jūng) (Fig.1) and Ṣāliḥ bin 'Umar (Barkh Jūng) as they were in the Nizām's service. This was in accordance with

the orders of the Prime Minister Salār Jūng, dated 12th Jumāda I A.H.1282 (1865).⁽³⁷⁾ The documents (Figs. 2 and 3) also give details of the revenue accruing from different villages/places in order to make up the total amount of Rupees 23,293/14/3 of the grant and the orders are the directive to the concerned village revenue officers to pay to the incumbent or his representatives the said amount of the revenue.⁽³⁸⁾

'Umar bin 'Awadh married three wives, including one Indian, and had five sons. (See table of Genealogy). But he sent them to Hadramaut during childhood where they lived at Qatn under the guardianship of two slaves al Ma's and Amba.⁽³⁹⁾ Muḥammad died earlier in 1860's. Ṣālāḥ and 'Awadh were true followers of their father and served the Nizām at Hyderābād. 'Alī who held the title of "Shamsbir al Dawla" at the Nizām's court, was estranged from his brothers and was unknown in Arabia, the fifth 'Abd Allah (ruler of Shibam) represented family interest in Hadramaut and collaborated with Ṣālāḥ and 'Awadh and formed an international triumvirate building the fortunes of the family in Arabia and India. He was later on Sultān of Shihr. Except 'Abd Allah, all the sons of 'Umar held titles granted by the Nizām of Hyderābād. 'Abd Allah died in 1880.⁽⁴⁰⁾

Ṣālāḥ bin 'Umar became most prominent as *Jamadār*. The Nizām made him commander of 1500 Arabs of *Nazmē-Jamīyāt* and bestowed on him the titles of Barkh Jung and Barkh al Dawla.

(31) "Jung" in Urdu language of Hyderābād, means war. The title implies a warrior. Likewise "Bahādur" implies brave. Similarly, "Jan Bāḡh Jung" implies great warrior. These titles were usually given to military men with distinguished service and were bestowed by the Nizām of Hyderābād. Earlier such titles were given by the Mughal Emperors of India. They are honourific titles.

(32) "Shamshīr" in Urdu language means sword. The title "Shamshīr al Dawla", or "Shamshīr al Mulk" implies great master of swordmanship. It was bestowed on commanders of military on distinguished service.

(33) Husainī Khān, *Tārīkh-e-Asafia*, pp. 487-488; Mudiraj, K., Krishnaswamy, *Pictorial Hyderabad* (Hyderābād, 1934), vol. II, p.288; Ansari, p. 170.

(34) Document No. 2, dt. 1282 H./1275F. Daftar Mal, State Archives, Hyderābād. (See illustrations Nos. 5 & 6).

(35) For elaborate details of the *Jagīrdārī* system see M.A. Nayeem, *Mughal Administration of Deccan Under Nizām al Mulk Asaf Jah* (Bombay: Jaico, 1985), pp. 159-207.

(36) Salih al-Bakrī, *Fi Jūnub al Jazīra al Arabia* (Cairo, 1949), p. 175 (Herein after al-Bakri, Jazira).

(37) Document cited at note 34, above.

(38) Document of Daftar Mal, State Archives, Hyderābād.

(39) W.H. Ingrams, p. 29 and f.n. 5; Burke's *Royal Families of the World* (London: Burke's Peerage, 1980) Vol. II, pp. 5 f; J.R.L. Carter, *Tribes in Oman* (London: Peninsular Publishing, 1982), p. 167.

(40) Al-Bakri, *Tārīkh*, vol. I, p. 173, note 1; F.M. Hunter, "Memorandum on Hadramaut and Hyderābād," Document I.O.R. - No. L/P&S/ 953 dated 1876 India Office Records, London, (Herein after "Hunter's Memorandum"); Al-Bakri, *Jazīra*, p. 176.

on the one hand the British opposed emigration of Ḥaḍramīs to Ḥyderabad and on the other hand they directly or indirectly expelled them from their own country. For instance, in the long struggle of the Qu'aitīs to regain Mukallā and Shihr the British sided militarily with the Qu'aitīs (see below for details) and the Kasādī Naqīb Ṣalāḥ bin Muhammad had to abandon Mukallā and leave the place with 2000 of his Ḥaḍramī followers in 1881. They migrated to Zanzibar and dispersed to various parts of east Africa and Arabia, as they were chased by the British ship from the port of Mukallā.⁽²⁴⁾ The British as usual, adopted a dual policy to suit their political as well as commercial objectives.

Prominent Arab Families of Ḥyderabad

Of the several thousands⁽²⁵⁾ of Arabs that emigrated to Ḥyderabad and lived there, a few of them belonging to the tribes of al-Qu'aitī, al-Yafi'i, al-Kathīrī, al-'Awlaqī, al-'Aidarūs, al-Kāf, al-Bafana, al-Saqqāf, BāWazīr, al-Kridī, al-Ḥaḍramī, etc.⁽²⁶⁾ to mention a few only, made distinction and distinguished themselves by acquiring high official position, wealth and fame. The career of three prominent Arab families, al-Qu'aitī, al-Kathīrī, and al-'Awlaqī are briefly outlined here as they played a major role in Ḥaḍramaut's relations with Ḥyderabad. The descendents of these Arabs are still living in Ḥyderabad.

These Arabs were not only employed in the Nizām's army but were engaged throughout the State for activities, like police, guards, security officers etc. They were also employed by several noblemen in the State for different purposes.

Simultaneously, the Arabs engaged themselves in the very flourishing private business of lending money on high interest to public as well as officials. This fact was also acknowledged by the Nizām himself in a letter to Lord Marquius, Governor General of India.⁽²⁸⁾ This business contributed greatly to Arabs' wealth and power.

In Ḥyderabad there were three categories of Arabs were recognised. The emigrants from Arabia were called *Wilāyatī* or the genuine or true Arabs, i.e., those who were either born in Arabia or were sprung from Arabian parents. The *Wilāyatī* numbered about one-half of the total Arab population of Ḥyderabad. The children of Arab fathers and Indian mothers were distinguished as *muwalladun*. The third category of Arabs, *mujalladun*, were those born through local Arab parents, i.e. offsprings of *muwalladun*.⁽²⁹⁾

Al Qu'aitī al Yafi'i Family

The fortunes of the al Qu'aitī family had been founded by Umar bin 'Awadh al Qu'aitī al Yafi'i who was born circa 1775 at Lahroom in Shibam and lived at Qatn in Ḥaḍramaut. He emigrated to India in A. H. 1207 (1793) and went first to Nagpūr (see map) to join his brother 'AbdAllah bin 'Awadh in the Marāthā army. After successful career at Nagpūr and a rich marriage with an Indian heiress, he then migrated to Ḥyderabad during 1818 following the disbandment of the Marāthā army.⁽³⁰⁾

At Ḥyderabad, 'Umar bin 'Awadh joined Nizām's army (*Naẓm-e-Jamiyat*) as commander (*Jamadar*) of 100 Arabs consisting of both

(24) Al-Bakri, *Tārīkh*, vol. II, pp. 8-9; Gavin, pp. 162-172 (passim); Elaborate details of British politics in Ḥaḍramaut are out of the perview of this paper.

(25) General James Stuart Fraser, the British Resident at Ḥyderabad, reported in 1849 that there were about 6.000 Arabs in the Ḥyderabad army, colonel Hastings Fraser, *Memoir and Correspondance of General James Stuart Fraser* (London, 1885), p. 261. W.H. Ingrams states that of the 6.000 Arabs in Ḥyderabad army, about 3.000 were Yafi'is, mostly with Ḥaḍramaut connections. Some of the other Ḥaḍramaut tribes represented in the army were Nūwah, the Ja'de, Sei'ar, etc., Ingrams, p. 143. How-

ever, their command was held by the al-Qu'aitis, al-Kathīrīs and al-'Awlaqīs.

(26) Jahan-dar-'Afsar, "Ḥyderabad and 'Urūb," *Siyāsāt* (Daily Newspaper from Ḥyderabad, Abid Ali Ḳhān ed., dated 22 May 1982, p.3.

(27) Mahdī'Ali, V, p. 26; Hasting Fraser, p. 239.

(28) See text quoted above for the footnote No. 16.

(29) Temple, p. 22; Ansārī, p. 38. *Tārīkh-Gulzar-Asaf*, p.487.

(30) Sālih Al-Bakri, *Tārīkh-e-Ḥaḍramaut*, (Cairo, 1354A.H.) vol. I, p. 173, f.n.1.; Gavin, p. 160, Muhammad bin Ahmad bin 'Umar al Shatīrī, *Adwar al Tārīkh al Ḥaḍramī* (Jeddah: 'Alam al Mārifa, 1983), p. 404f.

allowed to go and over three hundred Arabs left Hyderabad via Bombay during 1852 - 53. But this was really as a result of Salār Jung's administrative reorganisation which left many Arabs free.⁽¹⁷⁾

The British having failed to coerce the Nizām to dismiss all the Arabs, initiated various measures within British India to curb a further influx of Arabs into Hyderabad. Since the emigrants from Arabian ports had to disembark at British ports of western India, especially Bombay, and traverse by land through British territory, to reach Hyderabad, measures were taken by the Bombay government to check this. Thus, a proclamation was issued on 7th September 1852, in the Gazette of the Bombay government, introducing a system of passports to «prevent the peace of Native states being endangered by the immigration of Foreign adventures seeking military service within those territories.»⁽¹⁸⁾ It was indirectly aimed at Arabs and Hyderabad under the cover of peace. However, it became obvious from the next measure of the passing of legal Act III of 1864, through which «the Indian Legislature Confered power on the Executive Governments in British India to deport foreigners, and the State of Hyderabad is assisted in restraining the influx of Arabs into it by the cooperation of the British authorities.»⁽¹⁹⁾ This clearly brings out the British policy towards Arabs and the sovereign State of Hyderabad.

Inspite of British action, emigration of Arabs into Hyderabad continued; and eight years later necessitated the British government to adopt further measures. Thus on 10th Feb., 1872, the Bombay government adopted a resolution (No. 808) with regard to «the steps to be taken to discourage the immigration of Arabs into Hyderabad -----», and it referred specially to Arabs from

Aden. The commissioner of police was directed to take strict vigilant steps at railway and roadways to prevent Arabs from infiltration into Hyderabad.⁽²⁰⁾

The Bombay government communicated the resolution and the action being taken against the emigration to the British Resident at Hyderabad for the information of the Nizām's government. The Resident discussed the matter with Salār Jung, Prime Minister of Hyderabad. The latter, though felt the pinch and consequences, but could not object to the action the British government was taking within the jurisdiction of the British territory.⁽²¹⁾

Next the British government took measures to strike at the very base by preventing embarkation of Arabs at Aden; and for this purpose the resolution of 1872 was communicated to the British political resident at Aden with instruction for necessary action.⁽²²⁾

Sir Richard Temple who was British Resident at Hyderabad (1867 - 68) expressed his opinion and the British attitude about Arabs in his diary to the following effect: «I thought to myself that if the account given by Col. Brigges and Col. Stubbs, both very competent witnesses, of the strength of the Arabs, be correct it was necessary that we should try to prevent their numbers increasing by immigration from Arabia».⁽²³⁾

However, inspite of all the measures and actions, the Arab emigrants escaped the vigilant eye of the Britishers and continued to pour into Hyderabad from different parts of western and southern India.

It may not be out of place to mention here that

(17) Ansari, pp. 216 - 219.

(18) Sir William Lee Warner, *The Native States of India* (New Delhi, 1979), p. 241.

(19) Warner, p. 241.

(20) Abstract of Proceedings of the Government of Bombay in the Political Department, No. 2567, May, 1872, pp. 381 - 382; Document No. IOR - P/479, India Office Record, London.

(21) Letter of the British Resident, C.B. Saunders, at Hyderabad to the Chief Secretary to the Government at Bombay, No. 750, dated 11th June, 1872, Document No. IOR-P/479, India Office Records, London.

(22) Resolution No. 4164 dated 12th July, 1872, Bombay Political Dept., Document IOR-P/479, India Office Records, London.

(23) Temple, p. 122.

Contingent describes the characteristic of Arabs and says that: «there are perhaps no troops in the world that will make a stouter or more determined stand to their posts than the Arabs.»⁽¹⁰⁾ Thus domestic political conditions and their demand in the Indian armies facilitated the emigration of Arabs to India.

The first Arabs to arrive in Hyderabad seems to have emigrated from the Marāthā States of western and central India during the last decade of the 18th Century. They numbered one thousand and accompanied Arastū Jāh (Minister of Hyderabad under the second Nizām, Nizām 'Ali Khān) as escorts along with the British troops from Poona (see map) in A.H.1795.⁽¹¹⁾ These Arabs were those who were serving the army of the Marāthā ruler, Peshwa, and while accompanying Arastū Jāh, might have developed affiliation with the co-religionist, changed their allegiance and stayed at Hyderabad. Subsequently, several groups of Arabs reached Hyderabad from Nagpūr and also direct from Hadramaut. The influx increased after A.D. 1816 - 1818 with the capitulation of the Arabs under the Marāthā armies to the British who annexed the Marāthā States and disbanded the Arabs and the Marāthā armies. These Arabs were left with the alternative of either to go back to their country, as the British wanted, or migrate to Hyderabad and seek employment. In fact, one of the terms of the agreement of surrender by the Arabs of the Marāthā armies was their safe travel to Hyderabad. As such, «during the latter part of January (1818) Lieutenant Hamilton's Risālā (Regiment) was employed in escorting the Arabs from Nagpūr towards Hyderabad -----».⁽¹²⁾ It seems that over three thousand Arabs reached Hyderabad.⁽¹³⁾

British Opposition to Arab Emigration to Hyderabad

The position and wealth acquired by the Arabs at Hyderabad and the cordial hospitality afforded to them with employment assured, lured many in thousands to emigrate. This alarmed the British government of India who were very much opposed to Arab emigration to Hyderabad, on political, military and religious grounds, as they never wanted the Nizām to consolidate his position stronger and strengthen his army with these Muslims.

In 1843, at the instance of the Governor-General, Lord Ellenbrough, General Fraser, the British Resident at Hyderabad, advised the Nizām, Nasir al Dawlah to dismiss totally the Arabs from his State. The Nizām diplomatically consented but never acted. The British continued in vain for nearly a decade their efforts to persuade the Nizām to disband his Arab army.⁽¹⁴⁾ In May 1851, Lord Dalhousie, the Governor General of British India took up the matter of Arabs in the Nizām's State directly and wrote a letter urging the Nizām on different political grounds the need to disband his Arab army.⁽¹⁵⁾ The Nizām did not agree with this advice and wrote back to Lord Dalhousie, «In regard to what you from friendship addressed me in your kind note regarding the reduction of expenditure and the disbanding of the Arab soldiery, ----- the Arab soldiers are old servants of the state, and having resided a long time in the city of Hyderabad, have connected themselves with the people, have inter-married with them, and got families; and further, great number of the inhabitants are their debtors.»⁽¹⁶⁾ Thus the Nizām evaded the issue. However some Arabs who were willing to return to Arabia were

(10) R.G. Burton, *A History of the Hyderabad Contingent* (Calcutta, 1905), p.49.

(11) Khawja Ghulam Husaini Khān, *Tārīkh-i-Gulzar-Asafia* (Hyderabad, 1890-91), p.162.

(12) Burton, p. 64.

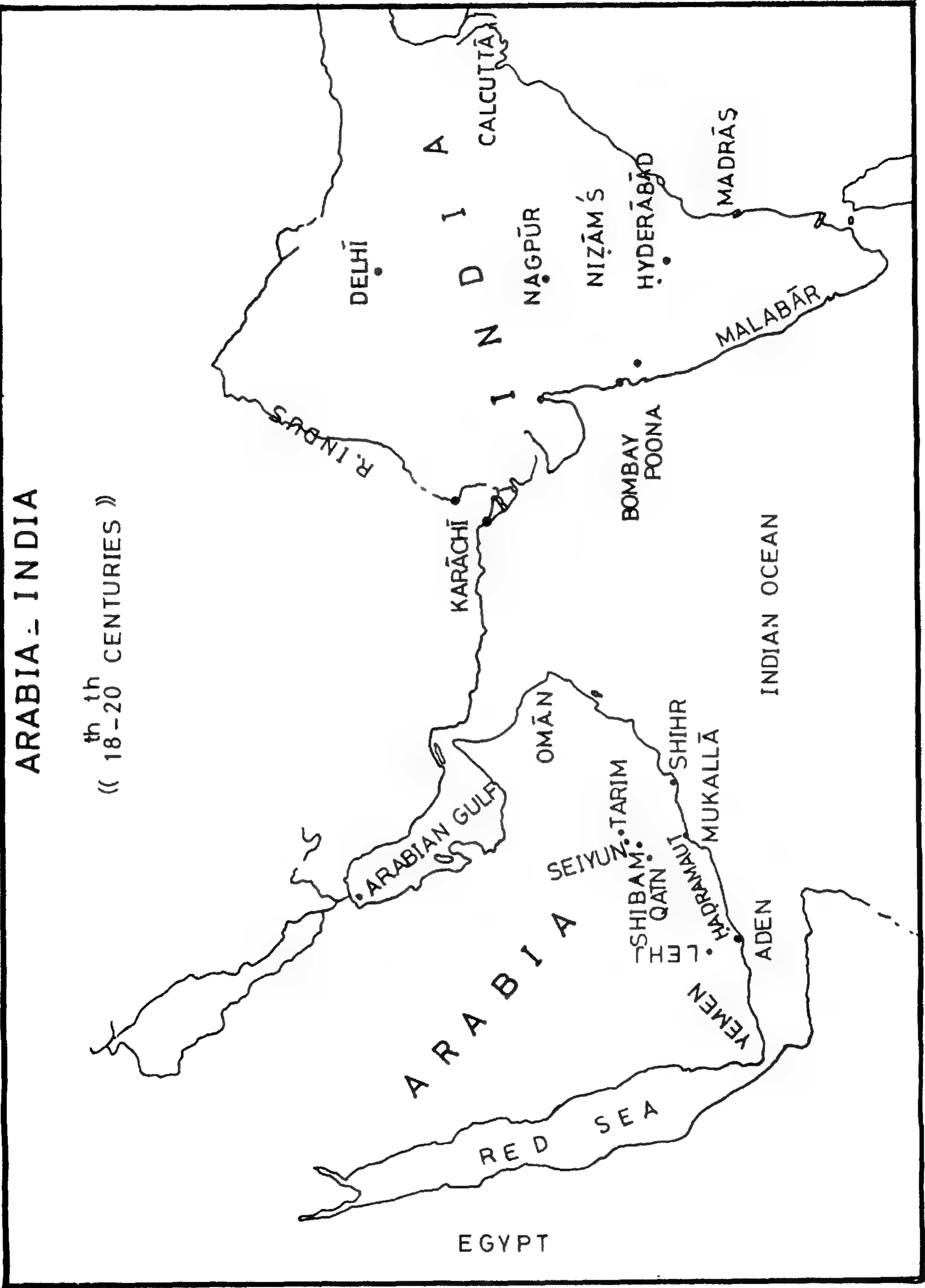
(13) Ansari, p. 137.

(14) General Fraser, British Resident at Hyderabad in a letter No. 178, dated 29 Sept., 1851 to Sir Elliot, Secretary to the Government of India with the Governor - General

Lord Dalhousie, reproduced in Syed Mahdi 'Ali, *Hyderabad Affairs* (Bombay, 1883), vol. II, p. 528.

(15) Letter of Lord Dalhousie, Governor - General of India, dated 6th June, 1851 to the Nizām of Hyderabad, in Mahdi Ali, pp. 522-525.

(16) Nizām Nasir al Dawla's letter to Lord Marquis of Dalhousie, Governor General of India dated 23 Sept. 1851, Mahdi 'Ali, p. 525.



Ḥaḍramī Saiyids' first focus of emigration eastwards was India in the early 13th century. They settled in important commercial, cultural and political centres like Ḥyderābād Bijāpūr, Surat, Aḥmadābād, Malabār etc.⁽³⁾

The main cause of emigration during the modern times (18th - 20th centuries) was the internal political situation in Ḥaḍramaut, which was one of confusion and turmoil resulting from the tribal feuds.⁽⁴⁾ Consequently to seek their livelihood and fortune the Ḥaḍramīs emigrated to other countries. The most profitable sphere of operations for Ḥaḍramī emigrants was the Nizām's State of Ḥyderābād Deccan in South India (see map).⁽⁵⁾ The Nizām of Ḥyderābād took advantage of this emigration to consolidate his and muslim power in India. It seems that in order to counter British and Hindu influences in the State, the Nizām recruited into his army an increasing number of tough independent - minded co-religionists from Arabia. A large number of the Nizām's Arab soldiers came

from Ḥaḍramaut and the Aden hinterland.⁽⁶⁾

Most of the Ḥaḍramīs did not emigrate directly to Ḥyderābād. But, on landing at seaports of western India, settled there. Some of them dispersed to Ḥyderābād and other parts of India; and most of them sought service under the non-Muslim Marāthā⁽⁷⁾ rulers of western and central India. Several thousands of Arabs were under the employment of the Marāthā armies.⁽⁸⁾ Arabs were preferred in the military by the Indian rulers for their bravery, skill, and steadfastness in holding courageously the garrisons or the forts as *qal'adars* etc. Thus, describing the composition and strength of the Ḥyderābād army, Sir Richard Temple, who was British Resident at Ḥyderābād, states that, «Arabs possessed many martial and soldiery qualities, especially courage and endurance; and their aptitude for holding together by mutual aid and support in moments of danger or trial was remarkable.»⁽⁹⁾ Reginald George Burton, a British military officer in the Ḥyderābād

(3) R.B. Serjeant, "The Saiyids of Ḥaḍramawt", *Studies in Arabian History and Civilization* (London: Variorum Reprints, 1981), p. VIII (24). The Ḥaḍramī Saiyids greatly contributed to the spread of Islam and its religious sciences in India. However, it is not discussed here as it falls out of the perview of this paper.

(4) For political conditions and tribal feuds between various tribes see al-Bakrī, *Tārīkh, passim*; R.J.Gavin, *Aden Under the British Rule, 1839 - 1867* (London: C. Hurst & Co, 1975), pp. 156-173.

(5) Carving out from the Mughal provinces of the Deccan (South India), the Mughal Governor, Nizām al Mulk Asaf Jah laid the foundations, early in the 18th century, of Ḥyderābād State. In the course of time with the disintegration of Mughal Empire of India, Ḥyderābād State became a sovereign state. The city of Ḥyderābād was founded much earlier in 1591 A.D. by Muḥammad Quli Qutb Shāh of the Qutb Shāhī Dynasty. The descendents of Nizām al Mulk were generally called the Nizāms. There were seven rulers in the line from 1720 to 1950 A.D. They are: (1) Nizām al Mulk Asaf Jah I (1720-1748); (2) Mīr Nizām 'Alī Khan, Asaf Jah II (1762-1803); (Nāsir Jung, Muzaffar Jung and Salābat Jung, who ruled during 1748-62 are not recognized as Nizāms nor Asaf Jahs); (3) Sikander Jan Asaf Jah III (1803-1829); (4) Nāsir al Dawla Asaf Jah IV (1829-57); (5) Afdal al Dawla Asaf Jah V (1857-69); (6) Mīr Mahbub 'Alī Khān Asaf Jah VI (1869-1911); and (7) Mīr 'Uthman Ali Khān Asaf Jah VII (1911 - 1950, died 1967). After the independence

of India in 1947, Ḥyderābād State was merged with Indian Union in 1950. For elaborate details and history of the Nizāms and Ḥyderābād see the present writer's book, *The Splendour of Ḥyderābād - the Last Phase of Oriental Culture* (Bombay: Jaico, 1987).

(6) Gavin, pp. 158 - 159; W.H. Ingrams, *A Report on the Social, Economic and Political Conditions of the Ḥaḍramaut*, (London: H.M. Stationery Office, 1936), pp. 27 - 29.

(7) The Marāthas, a Hindu caste living in western India called Mahārashtra. They spoke Marathi. The first Marāthā state was founded by Shivaji, in the 17th century, carving his state from the fief the Sultān of Bijapur granted to his father, Ekoji. Poona was the centre of Marāthā state. In 18th century the state disintegrated and smaller states were formed under the Peṣhwas, who were prime ministers, at Poona, Nagpūr etc. The British defeated the Marāthas and annexed the Marāthā states in 1818.

(8) A detailed account of Arabs in the Maratha armies is given by Asgher 'Alī Ansari, "The Relations between South Arabia and the Deccan," Unpublished Ph. D. Thesis, Osmania University, Ḥyderābād, 1971; also see Omar Khalidi, "Mystics, Mercenaris and Money lenders: The Arabs of Ḥaḍramawt in Hyderabad", *Studies in Indian History* - Prof. Dr. P.M. Joshi Felicitation Volume, Bombay, (in Press).

(9) Sir Richard Temple, *Journals Kept in Hyderabad, Kashmir, Sikkmi, and Nepal* (London, 1887; reprint New Delhi, 1977), p.22.

ARABS OF ḤAḌRAMAUT AND ḤYDERĀBĀD (INDIA) RELATIONS DURING 18th - 20 th CENTURIES

Dr. Muḥammed Abdul Nayeem

Abstract : Based on archival documents from London, New Delhi and Ḥyderābād and other unpublished and published sources, this paper discusses various aspects of the important role the Arabs of Ḥyderābād played in the politics of south Arabia, British-India and Ḥyderābād during the 18th - 20th centuries of Christian era. It analyses the causes of emigration of Ḥadramis in several thousands to Ḥyderābād State (south India) ruled by the Nizām and the different measures the British government of India adopted in opposition to this emigration. Arabs were one of the factors that shaped the Nizām - British relations.

The Arabs in military service at Ḥyderābād rose to the highest position. Honours and land - grants were bestowed on them by the Nizām for their maritorious service. The Nizām attached great importance to the military service of the Arabs on political and religious grounds.

The contribution of the three prominent Arab families, al Qu'aiṭī, al Kathīrī and al A'wlaqī, that distinguished at Ḥyderābād is discussed along with the rare family photographs of the leading family of al Qu'aiṭī Sultāns of Ḥaḍramaut.

The Nizām's government and the Arabs of Ḥyderābād played a vital role with money, men and material in the recreation of Sultānātes of Mukallā and Shihr, Seiyun and Lehj. In this endeavour the British government of India also assisted on the express request of the Nizām's government. Consequently, the Arabs of Ḥyderābād became Sultāns or rulers of these places in Ḥaḍramaut.

The impact of Ḥyderābād on all walks of life and culture was profound on the Arabs and was felt profusely at Ḥaḍramaut. The descendents of Arab families are still living in Ḥyderābād and number more than 35.000 Arabs.

Emigration of Ḥaḍramīs to Ḥyderābād

Since time immemorial there existed commercial and cultural relations between Arabia and India, and this continued throughout the ages⁽¹⁾.

During the Middle Ages from the eighth century A.D. Ḥaḍramīs emigrated to India, the immediate neighbour to the east and spread over various parts of western and central India.⁽²⁾ The

(1) For elaborate details on Indo-Arabian relations during ancient times, see the present writer's contribution, "Indo-Arabian Cultural Relations During Third - Second Millennium B.C.", *Ages*, Vol. III, part 1, Jan. (1988),

pp. 6-24.

(2) Ṣāliḥ al-Bakrī al Yāfi'i, *Tārīkh Ḥadramaut al Siyāsī*, (Cairo, 1936), Vol. II, p.239, (Herein after al-Bakrī, *Tārīkh*).

abilities. This utilization of everyone's abilities was necessary to quickly implement progress.⁽³⁰⁾

The *Murshid* despite its new and what would seem controversial ideas, appears to have had little impact on the contemporary reading public. Perhaps for that time, its ideas were too Utopian to evince much credibility. Also, perhaps its ideas were too difficult for the general reader to grasp since they were not within the Islamic framework of thought.

The more philosophical writings of Tahtāwī were not his only contribution to the process of change in Egypt, and to a certain extent, in the Muslim world. Translations which he undertook and directed and his role in the republication of the best works of the medieval Muslim authors were as important. Moreover, the nearly one thousand translations from the European languages which he undertook or directed during his tenures as head of the official translation movement from 1837 - 1849 and from 1863 to his death in 1873 helped to revive the Arabic language. First, through the translations, new technical terms were introduced into Arabic to reflect the new European discoveries. Second, and probably more important, most of the translations were in a straightforward Arabic prose style free from the restrictions of the rhyming prose style of the time, «Saj».⁽³¹⁾

Some of the benefits of Tahtāwī's translations for the Arabic language and for the changing process are apparent in a bi-monthly journal he co-edited with his son, Ali Fahmy, from 1870 to 1873. This journal, «*Raudat Al Madaris*» was an official

government publication which originally aimed to generalize the knowledge of the sciences among government school students. Its aim was later expanded to include the notables of the country who were forced to subscribe, and who, in turn, were supposed to relay what they learned from the journal to those below them on the social scale.⁽³²⁾ In its short three years life, the journal had some success in meeting its aims as attested to by the complaints that students often neglected their required studies to read and discuss the journal.⁽³³⁾ This success has been attributed to the straightforward non «Saj» style of its textbook type articles on the new sciences. These articles which were written by Egyptian scholars or translations made up 90% of the journal.⁽³⁴⁾

In the writings of Tahtāwī we come for the first time on many themes later to be familiar in Arabic and Islamic thought. Hourani summarized them adequately in the following manner: «Within the universal 'Umma', there are national communities demanding the loyalty of the subjects; that the object of government is human welfare in this world as well as in the next..., that modern Europe, and specifically France, provides the norm of civilization; that the secret of European strength and greatness lies in the cultivation of the rational sciences; that the Muslims, who had themselves studied the rational sciences in the past, had neglected them... and that they could and should enter the main stream of modern civilization, by adopting the European sciences and their fruits.» All these ideas, Hourani concluded, were to become the common places of later thinkers.⁽³⁵⁾

(30) Hourani, *Arabic Thought*, pp. 77-78 does not give adequate weight to Tahtāwī's idea that women should play any role in society for which their abilities suited them. Tahtāwī clearly enunciated this idea in his introduction of *Al Murshid*. See Al-Jindi, *Al-Muhafaza*, p. 17.
(31) Abu-Lughod, *Rediscovery*, pp. 64-65; al-Jindi, *Al-*

Muhafaza, pp. 19-24.

(32) A. Hamza, *Adab al-Maqala al-Sahafiyya fi Misr* (Cairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1957), pp. 127-38.

(33) Hamza, p. 137.

(34) Hamza, pp. 127-128.

(35) Hourani, *Arabic Thought*, p. 82.

dents in the new school. He extended what he had written in the «Takhlis» on education that since Europe had received its sciences from Islam in the medieval period, Egyptians should not object to the return of those sciences to Egypt. He believed that the «Ulama» should have a modern education, and if they are to interpret the Sharia in the light of modern needs, they must know what the modern world is, i.e., they must study the sciences created by human reason. To support this argument, Taḥṭāwī refers to the intellectual autobiography of an Azhari Shaykh (Ahmad Damanhuri) to show that the «tradition of philosophy and the rational sciences had been alive in the Muslim world until recently; but it had died, and the Azhar in the present age did not accept the new sciences which were necessary for the welfare of the nation.»⁽²³⁾ More importantly, he advocated that civics be taught in all Egyptian schools, whether governmental or not, in order to produce better citizens.

The idea that good citizens should be a product of the schools took a giant step forward in the «Murshid». In this book, which he produced at the request of the Ministry of Education, Taḥṭāwī proposed that education should be directed to producing a complete personality. The key to this personality would be love of country (Hubb al-Watan) which would open the door and provide the impetus for material and moral progress.⁽²⁴⁾

In the «Manahij», as in the «Murshid», the word «Watan» and the phrase «Hubb al-Watan» occur again and again. The emphasis, as Hourani stated, is no longer exclusively on the mutual duties of members of the Islamic «Umma», but also of those who live in the same country. Hubb al-Watan thus acquires the specific meaning of ter-

ritorial patriotism in the modern sense.⁽²⁵⁾ However, this does not mean, as Hourani quoted and translated a passage from the «Manahij»⁽²⁶⁾, that «... a national brotherhood between members of the same watan is over and above the brotherhood in religion...», because Hourani translated the Arabic word «fadlan»⁽²⁷⁾ (فضلاً) incorrectly. Consequently, the meaning of the passage came out different from the text. The passage can be stated with accuracy, as I believe, in the following manner:

... and all that is binding on a believer in regard to his fellow believers is binding also on members of the same watan in their mutual rights. For there is, aside from the brotherhood in religion, a national brotherhood between them. There is a moral obligation on those who share the same watan to work together to improve it and perfect its organization in all that concerns its honour and greatness and wealth.⁽²⁸⁾

This «Watan» that Taḥṭāwī speaks of is Egypt, because there was no such thing as «Watan Arabi» in the nineteenth century. The «Ikhuwwa Wataniyya» (National Brotherhood) is important, but is not over and above the «Ikhuwwa Diniyya», i.e., Islamiyya (Religious Brotherhood). He speaks of «Watan», as professor Karpāt put it in a rather localistic term,⁽²⁹⁾ and he sometimes refers to his small town «Taḥṭa» as a «Watan». Although Taḥṭāwī was influenced by the French Enlightenment and French Revolution, his «Wataniyya» (patriotism) was not just a deduction from the principles of political philosophy, but was rather a warm personal feeding.

In his book on education, the «Murshid», Taḥṭāwī advocated that girls, should not only be educated to be better wives and mothers he argued, but also to be freed from idleness and to make their fullest contribution to the community in any capacity for which they might have the

(23) Hourani, *Arabic Thought*, pp. 75-76 presents an excellent analysis of the Manahij; see also Muhammad Amara, *Al Amal al-Kamila li Rifa Rafi al-Tahtawi* (Beirut, al-Muassasah al-Arabiyyah Lil-Dirasat Wal-Nashr, 1977), vol. I, pp. 222-223.

(24) al-Jindi, *Al-Muhafaza*, p. 16.

(25) Hourani, *Arabic Thought*, p. 78.

(26) al-Tahtawi, *Al-Manhaj*, p. 99; see Hourani, *Arabic Thought*, p. 79.

(27) The word fadlan could be translated in the same way Hourani translated it, but not in this particular phrase.

(28) See al-Tahtawi, *Al Manahij*, p. 99; Hourani, *Arabic Thought*, p. 79.

(29) K.H.Karpāt, in a seminar, Islamic Reforms (851) given at the Univ. of Wisconsin-Madison, Nov. 17, 1978.

'The Social Contract' whose author is Rousseau. It is great in its meaning...»⁽¹⁶⁾

During his stay in France Ṭaḥṭāwī wrote and translated a number of works which were afterwards published in Egypt.⁽¹⁷⁾ He also became very friendly during his stay there with De Sacy, Jomard, and other French scholars who appreciated his learning as a Muslim scholar and his interest in French literature. On his return to Egypt from France in 1831 he continued in government service almost without break as a translator, administrator, editor, and educator until his death.⁽¹⁸⁾

From 1831 to 1834 he taught and translated in the Medical and Artillery School, 1834 in the School of Administration which, until that time had been a department of the Diwan al-Jihadiyah (War Department). In 1836 this became the School of Languages, and in 1837 he became head of that school. In 1841 a «Bureau of Translation», also under the direction of Ṭaḥṭāwī, was set up within that school to serve as a central clearing house for all translated material. Ṭaḥṭāwī's own work during this period included about twenty translations, but those he suggested or supervised were far more numerous. Ṭaḥṭāwī's work had thus a far more permanent and beneficial effect on the country than done by his colleagues who were employed in the military schools.⁽¹⁹⁾

In 1849 Abbas closed the School of Languages, and the following year sent Ṭaḥṭāwī to establish the first government primary school in Khartoum. Ṭaḥṭāwī seems to have incurred the new viceroy's displeasure, and he regarded his four years in Khartoum as years of exile. Heyworth-Dunne suggested that Abbas was possibly urged to get rid

of him by certain «Ulama» who did not like Ṭaḥṭāwī and who looked upon him as a heretic. Whatever were the reasons for his exile, Ṭaḥṭāwī performed his duties most conscientiously and continued his literary work just as he had done while at the School of Languages.⁽²⁰⁾

When Said succeeded Abbas in 1854 Ṭaḥṭāwī was allowed to return to Egypt, and he was put in charge of the new Military School. This school was more than a military school as it included a number of departments such as Accountancy, Translation, Civil Engineering, and Architecture. However, it was closed in 1860 and Ṭaḥṭāwī became unemployed until the reign of Ismail (1863 - 1879) who reorganized the schools and reopened the Translation Department which he put under the direction of Ṭaḥṭāwī who kept the post until his death in 1873.⁽²¹⁾

Since Abbas and Said needed no ideologist of Tahtawi's like, it was not strange that his pen remained idle on reform during their reigns. The Khedive Ismail, however, did need him. Ismail's reforms, real and imagined, needed justification. Thus, Ismail encouraged Ṭaḥṭāwī, whose views coincided closely with his to lift his pen in the cause of reform once again.

The new efforts of Ṭaḥṭāwī produced two works of interest to us, «Kitab Manahij al-Albab al-Misriya fi Mabahij al-Adab al-Asriya» (The Ways of Egyptian Minds in the Joys of Modern Culture), published in 1869 and «Al-Murshid al-Amin lil Banat wal Banin» (The True Guide for Daughters and Sons) published in 1872.⁽²²⁾ The first work was a general blueprint for progress in Egypt (al-Manafi al-Umumiyya). But it was more than that as it was written to provide edifying reading for the stu-

(16) al-Tahtawi, *Takhlis*, pp. 185-191 from Abu-Lughod, *Rediscovery*, p. 96; see also footnote 11 in the same page.

(17) The extraordinary part about his reading was the fact that he translated into Arabic nearly every book he read; see J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah, BSOAS, pp. 963-964.

(18) L. Awad, *Tarikh al-Fikr al-Misri*, pp. 90 ff.

(19) J. al-Shayyal, *Tarikh al-Tarjuma wal Harakah al-Thaqafiyya fi Asr Muhammad Ali* (Cairo; Dar al-Fikr al-

Arabi, 1951), pp. 125-26; see also his *Rifa al-Tahtawi* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1970), pp. 25-36.

(20) J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah, p. 967.

(21) Heyworth-Dunne, *Rifa'ah* p. 967; see also, M. Hijazi, *Usul al-Fikr*, pp. 25-33.

(22) Awad, *Al-fikr al-Syasi*, pp. 146 ff. and Hourani, *Arabic Thought*, pp. 76 ff.

main goal of Islamic education. But his method to reach that goal, the introduction of the European sciences, was objectionable to his contemporaries. They, especially the «Ulama», viewed the European sciences as a threat to the moral fabric of the Islamic community. In an attempt to overcome their objections, Taḥṭāwī pointed out that those sciences could be imported without introducing a new morality, that those sciences were a necessity to reach their goal, and that the «Ulama» as advisors to the state could assure that the technical advice given the state was within the moral law.⁽¹²⁾

If the «Ulama» did read the «Takhliṣ», their thinking which continued to be traditional, indicates that it had little effect upon them. The main impact of the book was probably on those technicians the government schools were training.

In some of Taḥṭāwī's translations and descriptions we find a number of ideas that were entirely alien to the intellectual system of the Muslim milieu. He explained, for example, the basic freedoms guaranteed in the French constitution in the following manner:

The French people are equal before the law despite their differences in prestige, position, honor, and wealth. These latter distinctions may have utility in social convention and society, but they have no significance in the Shari'ah [i.e., constitution of France]. Therefore, all people are admitted to military and civil positions... The Shari'ah guarantees for every man the right of personal freedom so that no man can be arrested except in accordance with the terms of the laws... And one of the corollaries of freedom among the French is that each man may pursue his own religion under the protection of the state. Whoever interferes with a man's freedom of worship is punished... Each Frenchman has the right to express his political and religious beliefs, provided that he does not infringe on or cause damage to the order established in the statutes. All property is sacred and cannot be infringed upon; no man can be forced to give up

his property unless it is required for the public interest and unless he is recompensed for its value according to a judgement handed down by the courts...⁽¹³⁾

Taḥṭāwī elaborated on all the articles of the French constitution in the same manner, revealing the essential meaning of the political principles embodied in that text. Throughout his entire account he seems defensively aware that his readers might respond with hostility to the French principles he was enunciating, and thus he sometimes supported his comments by Arabic proverbs and sayings in order to emphasize the principle of justice in terms familiar to his readers. He also tried wherever possible to find a parallel in Arabic poetry which would at least appear similar to the more alien French concept.⁽¹⁴⁾

Taḥṭāwī, aside from his informative accounts of the French Revolution and his translation and analysis of the French constitution, was also credited for his exploratory statements about the intellectual heritage of the West which had found its political expression in the liberal movements of the nineteenth century. Thus another novel aspect of his «Takhliṣ» is that it introduced Muslim readers to a number of western social philosophers whose names, according to Abu-Lughod, had previously been unknown.⁽¹⁵⁾ In describing his liberal education in France, for example, Taḥṭāwī informed his readers that he «... read a number of literary works, among which were... sections of an anthology by Voltaire, an anthology by Rousseau.. I also read «Natural Law» upon which the Franks base their political order... I also read... a two volume work called 'The Spirit of Laws' whose author is very famous among the Franks and who is called Montesquieu... This man is referred to as the Ibn Khaldun of the Franks just as Ibn Khaldun might be called the Montesquieu of the Muslims... Similarly I read a book called

(12) M. Amara, *Al'Urubah fi al-Asr al-Hadith: Darasat fi al-Qaumiya wal Umma*, (Cairo: n.p., 1967), p. 148.

(13) al-Tahtawi, *Takhliṣ*, p. 94 from Abu-Lughod, *Rediscovery*, p. 93; see also K.Khuri, *al-Fikr al-Arabi al-Hadith* (Beirut: Dar al-Makshuf 1943), pp. 81-88.

(14) It is obvious that Tahtawi was well aware of the complete novelty of what he was transmitting to his audience, which explains his reliance on lengthy and detailed exposition. See al-Tahtawi, *Takhliṣ*, p. 94-95.

(15) al-Tahtawi, *Takhliṣ*, p. 95.

teacher, Hasan al-Attar, he was appointed as an «Imam» in 1824 to a regiment in the new Egyptian army and in 1826 as «Imam» of the first substantial student mission sent by Muḥammad Ali to study in France. These students were sent to study military science, agriculture, engineering, administration and medicine. It is conceivable that the students had very little time for themselves, especially if they had to learn French before they could begin their studies seriously. With Taḥṭawī it was quite different. His light schedule as an «Imam» allowed him plenty of time to take an interest in a variety of subjects which were congenial to him and for which the other members of the mission had neither the time nor the inclination.⁽⁶⁾

Taḥṭawī remained in Paris five years, from 1826 to 1831, and they were probably the most important of his life. Although sent there as an «Imam» and not as a student, he acquired a precise knowledge of the French language.⁽⁷⁾ This knowledge led to his appointment in 1829 as a student member of the mission. He was ordered, just as other members of the mission had been ordered, to translate various books from French to Arabic. Taḥṭawī, unlike other students, was urged by al-Attar and perhaps Muḥammad Ali also to study French society and culture.⁽⁸⁾ This study resulted in his book, *Takhlis al-Ibriz fi Takhlis Bariz* (Refinements of Gold in a Short Account of Paris--) a title which demonstrates rhyming prose (Saj still took precedent over meaning) published by Bulaq

Press in 1834.⁽⁹⁾ In the book Taḥṭawī described and praised French achievements in the arts and sciences, just as he described and derogated their irreligious attitudes and their disrespect for authority, especially as exemplified by the 1830 revolution. These observations led Taḥṭawī to the conclusion that European sciences could improve Egyptian society, but European moral could not. His premise was that Egypt's moral well being depended on her economic well being, i.e., well maintained irrigation works and well developed crafts and industries. Therefore, he argued, to make Egypt a good community, technicians trained in the European sciences were needed as much as the «Ulama». Furthermore, the state should consult these technicians as well as the «Ulama» for guidance.⁽¹⁰⁾

Learning, Taḥṭawī felt, looking back to the Golden Age of Islam should be effected by the state, «We were at the time of the Caliphs, the most perfect of all countries.» The reason for this was that the caliphs used to patronize the scholars and the learned men, the artists and other worthy persons. Some of the Caliphs even occupied themselves with such pursuits... from this one knows that learning does not spread in any era except through support of the state.⁽¹¹⁾

To whom did Taḥṭawī aim his argument? It would seem mainly at the «Ulama». His goal, the moral good of the community «Umma», is the

(6) Heyworth - Dunne, «Rifa'ah» BSOAS, p. 963; see also M. Hijazi, *Usul al Fikr*, pp. 17-19.

(7) A. Hourani, *Arabic Thought*, p. 69. Though Taḥṭawī never paid very much attention to the pronunciation of French, he translated into Arabic nearly every book he read. See J. Heyworth, «Rifa'ah...» BOAS, pp. 963-964.

(8) Anwar al - Gindi, *al-Muhafaza wal-Tajdid fi al-Nathr al-Arabi al-Muasir fi Miat Am* (Cairo: Dar al-katib al Arabi, 1961), p. 21.

(9) The Bulaq Press was the Official Government Press. Its name stems from its location in the Buylaq section of Cairo (Northern section on the Nile's right bank). See Lois Awad, *Tarikh al-Fikr al-Misry al-Hadith: al-Fikr al-Siyasi wal-Ijtima'i* (Cairo: Mahad al-Dirasat al-Arabiyyah, 1969), pp. 100 ff.

(10) Awad, *Tarikh al-Fikr*, p. 100 ff.; Hourani, *Arabic Thought*, p. 69 ff.; I. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 137 ff.

(11) al-Taḥṭawī, *Takhlis*, p. 9 from Abu Lughod, *Rediscovery*, p. 151 present excellent accounts of this book.

At the opening of his *Takhlis*, Taḥṭawī stated: «I have urged... the lands of Islam to pursue the foreign (Western) sciences, arts and industries whose perfection in Europe is a well-known and confirmed matter.

«And I asked God that this book... should awaken the rest of the Islamic nations (umam) from the sleep of ignorance.» al-Taḥṭawī, *Takhlis*, pp. 4,5. For a full discussion of these views in his writings, see A. Amin, *Fayd al Khatir* (Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, 1948) vol. V, pp. 69-91.

exert any great cultural influence, but it did smash, once and for all, the isolating curtain which surrounded Egypt, making the end of a long era. Although the physical presence of French soldiers and auxiliary personnel was short lived, a few of the latter remained to work for Muḥammad Ali, who came to power in the confusion caused by the departure of the French.

By 1805 Muḥammad Ali had established himself as a ruler and been recognized by the people of Cairo and the Sultan. He started to modernize Egypt 'on lines similar in some ways to those of Selim and Mahmud', but his reforms, according to professor Hourani, 'were less doctrinaire than those of Selim and Mahmud, but his reforms, according to professor Hourani, 'were less doctrinaire than those of Selim and Mahmud, and carried out primarily to strengthen his own position vis-à-vis his sovereign, his subjects, and the powers of Europe.'⁽²⁾

It was mainly in the interest of his military policy and his desire to modernize Egypt that he established professional schools at home, and sent student missions abroad and set them to translate technical works when they returned. Most of the first schools and missions were Turks or Levantine Christians, but from 1826 onwards the Egyptian element grew larger. It was this element which was to form the first intelligentsia of modern Egypt, and from its ranks came the first considerable modernist thinker of modern Egypt, Rifā' Rafi' al-Taḥṭāwī.⁽³⁾

He was one of the few native Egyptians to dis-

tinguish himself during the early period of Muḥammad Ali's reign. He perceived, relatively speaking, the complexity of the process and the breadth and depth of other culture. As this paper will attempt to show, he had greater insight into the relationship between specific techniques and the rest of the social organization. In this particular area Taḥṭawī was a very perceptive thinker and undeniably the outstanding figure of his day.

The purpose of this paper is to trace and discuss the chief characteristics of Taḥṭawī's thoughts through his writings and translations.

Taḥṭawī (1801-1873) was born in Taḥṭa, a small town in Upper Egypt. His ancestors had been well - to - do but Muḥammad Ali's confiscation of the leaseholds (Iltizamat) deprived his family of their wealth. In 1817 young Taḥṭawī entered Al-Azhar and studied under one of the great scholars of the age, Shaykh Hasan al-Attar.⁽⁴⁾ As a student Taḥṭāwī began to show great promise; he had established contact with the best kind of teacher and he soon began to make a name for himself in Azhari circles. By 1822 he was already teaching at al-Azhar such traditional subjects as the «ḥadith», rhetoric, logic, poetics, and prosody and he soon became quite a popular teacher, even with men who were his seniors in years. This was not very difficult for Taḥṭawī from a social point of view as he had many relations with «Ulama» who supported him in his attempts to assert himself as a teacher in the system which then prevailed in al-Azhar.⁽⁵⁾

Through the influence of his intimate friend and

(2) Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford university Press, 1962), p. 51.

(3) Hourani, p. 51; see also J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac and Co., 1938), p.166.

(4) al-Attar (1766-1835) was one of the first scholars known to speak out on the need for educational reform in Egypt. He had come into contact with the French scholars who had accompanied Bonaparte and observed their sciences. Attar appears to have had most influence over Taḥṭawī

during this period. Through his friendship with al-Attar, Taḥṭawī began to learn something about geography, history, and literature, subjects which were not included in the curriculum of al-Azhar. See Mahmud F. Hijazi, *Usul al-Fikr al-Arabi ind al-Taḥṭawī* (Cairo, al-Hyah al-Misryah al-Ammah Lil-Kitab, 1974), pp. 9-13.

(5) See J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah Badawi Rafi Al Taḥṭawī: the Egyptian Revivalist», *Bulletin School of Oriental and African Studies*, London, vol. IX, (1937-39), p.962.

RIFĀ' AL-ṬAḤṬAWI THE REALISTIC MUSLIM THINKER

Dr. Ali Al-Kholaif

Abstract: The French expedition to Egypt in 1798 did not exert any great cultural influence, but it did smash, once and for all, the isolating curtain which surrounded Egypt, making the end of a long era. Although the physical presence of French soldiers and auxiliary personnel was short lived, a few of the latter remained to work for Muhammad Ali, who came to power in the confusion caused by the departure of the French.

Muhammad Ali started to modernize Egypt and sent student missions abroad and set them to translate technical works when they returned. Most of the first schools and missions were Turks or Levantine Christians, but from 1826 onwards the Egyptian element grew larger. It was this element which was to form the first intelligentsia of modern Egypt, and from its ranks came the first considerable modernist thinker of modern Egypt, Rifā'Rafi' al-Taḥṭāwī.

He was one of the few native Egyptians to distinguish himself during the early period of Muhammad Ali's reign. He perceived, relatively speaking, the complexity of the process and the breadth and depth of other culture. As this paper will attempt to show, he had greater insight into the relationship between specific techniques and the rest of the social organization.

The purpose of this paper is to trace and discuss the chief characteristics of Taḥṭawī's thoughts through his writings and translations.

By the eighteenth century, the creative spark which had prompted earlier Muslims to explore and develop literature, science, philosophy, theology, and geography was totally played out. The decline was general, encompassing almost

every area of human activity. At the very same time new advances in science and technology of warfare were being applied with dramatic success in the West.⁽¹⁾

The French expedition to Egypt in 1798 did not

(1) For a portrayal of Islamic Society prior to modernization; see A.R. Gibb Hamilton, and H. Bowen, *Islamic Society and the West, vol. I. Islamic Society in the Eighteenth Century, in Two Parts* (London: Oxford University Press, 1950, 1957); see also J. Heyworth-Dunne, «Arabic Literature in Egypt in the 18th Century», *Bulletin of the School*

of Oriental and African Studies, London, vol. IX, Part 3 (1938), 675-689; see also B. Lewis «Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire», *Studia Islamica*, Paris, vol. IX, (1958) pp. 111-127, and his work *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford Univ. Press, 1961), pp. 25-39.

English Section

Papers

- | | |
|--|----|
| – Rifa Al-Tahtawi,
The Realistic Muslim Thinker
Dr. Ali Al-Kholaiif | 23 |
| – Arabs of Hadramaut and Hyderabad (India).
Relations during 18th–20th Centuries
Dr. Muhammed Abdul Nayeem | 31 |

Dr. Ali Al-Kholaiif

القِسْمُ الْعَرَبِي

● بحوث

- | | |
|-----|--|
| ٢١٧ | – التاريخ الهجري على النقود الاسلامية
د. رافت محمد النبراوي |
| ٢٥٧ | – المكتبات العربية في العصر العباسي
نقطة عن الانجليزية وعلق عليه د. محمد بن فارس الجميل |
| ٢٨٧ | – دراسة حول كتاب «تاريخ بخاري»، لأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي
د. محمد سالم بن شديد العوفي |
| ٣٠٥ | – ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون، موارده ومصارفه
د. إبراهيم علي محمد عمر |
| ٣٢١ | – الف ليلة وليلة في القصّة الغربية
د. رضا أحمد حواري |
| ٣٢٩ | – ظاهرة البخل عند النخاة
د. عوض بن حمد القوزي |
| ٣٤٧ | – دور النظريات الاجتماعية في أبحاث الشيخوخة
د. إبراهيم محمد العبيدي |

Consultants

Prof. abd al-'Aziz al-Duri, Department of History, College of Arts, The University of Jordan, Jordan.

Prof. 'Abd al-'Aziz bin 'Abdollah, Director Arabization Bureau, Rabat, Morocco.

Prof. 'Abd al-Jaleel Temimi, Director, The High Institute for Documentaion, Tunisia.

Prof. Ekmeledin Ihsanoglu, Director General, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, Turkey.

Prof. G. R. Smith, School of Oriental Studies, Elvet Hill, Durham, DH13TH, England.

Prof. Halil Inalcik, The University of Chicago, U.S.A.

Prof. Hasan Zaza, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts, King Saud University, Saudi Arabia.

Prof. Ibrahim Shabbuh, Director Giniral de la Bibliotheque Nationale.

Prof. Irfan Shahid, George Town University, Washington D.C., U.S.A.

Prof. Jamal Azkaria Qasim, Department of History, Faculty of Arts, 'Ain Shams University, Egypt.

Prof. Muhammad 'Adnan al-Bakhit, Department of History, College of Arts, The University of Jordan, Jordan.

Prof. Muhammad Fantar, Director du Centre de la Ciuilisation Punique.

Prof. Naser al-Din 'al-Asad, Director, Royal Academy for Islamic Civilization Research, Jordan.

Prof. Richard L. Chambers, The University of Chicago, U.S.A.

Prof. Salih Ahmad Al-Ali, Director of Iraq.

All MSS should be addressed to:

- Mars Publishing House,
P.O.Box: 10720, Riyadh 11443,
Saudi Arabia
The Arabic Publishing & Distribution House Ltd.
49 Goldhawk Road
London W12 8 QP
England

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE:

- Saudi Arabia	S.R. 100
- All Arab Countries	U.S.\$ 35
- All European Countries	U.S.\$ 40
- U.S.A. & Canada	U.S.\$ 45
- Australia & South Asia	U.S.\$ 50

**© 1989, MARS PUBLISHING HOUSE, Riyadh, Saudi Arabia,
P. O. Box 10720, Tel. 4757939-4647531
Telex 493129 MARS SJ.**

**No part of this work may be reproduced or utilised in any form or
by any means, electronic or mechanical, including photocopying,
recording, or by any information storage and retrieval system with-
out prior permission written from the publisher.**

Agēs



\ Semi-annual Journal of Historical, Archaeological and Civilizational Studies

CHIEF EDITORS

Prof. **A. R. AL-ANSARY**

Prof. **M. S. AL-SHA'AFI**

Prof. **A.F.H. ABU-ALIEH**

Administrative Manager
ABDALLAH AL MAGID

VOLUME 4

PART 2

July 1989

D.Qa'DA 1409



Published by: **Mars Publishing House London**